

A grayscale portrait of Vicente Ferreira da Silva, a Brazilian philosopher, is the background of the cover. He is shown from the chest up, wearing a suit and tie, with his right hand resting on his chin in a thoughtful pose. The text is overlaid on this image.

THIAGO DINIZ SANTOS

A RESSIGNIFICAÇÃO DO
MITO NO PENSAMENTO DO
FILÓSOFO BRASILEIRO
VICENTE FERREIRA DA SILVA

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão como requisito para obtenção do título de Mestre em Cultura e Sociedade.

Orientadora: Dr^a. Zilmara de Jesus Viana de Carvalho

São Luís
2019

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA, PÓS-GRADUAÇÃO E INOVAÇÃO
MESTRADO INTERDISCIPLINAR EM CULTURA E SOCIEDADE

THIAGO DINIZ SANTOS

**A RESSIGNIFICAÇÃO DO MITO NO PENSAMENTO DO FILÓSOFO
BRASILEIRO VICENTE FERREIRA DA SILVA**

São Luís

2019

THIAGO DINIZ SANTOS

**A RESSIGNIFICAÇÃO DO MITO NO PENSAMENTO DO FILÓSOFO
BRASILEIRO VICENTE FERREIRA DA SILVA**

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão como requisito para obtenção do título de Mestre em Cultura e Sociedade.

Orientadora: Dr^a. Zilmara de Jesus Viana de Carvalho

São Luís

2019

Santos, Thiago Diniz.

A ressignificação do mito no pensamento do filósofo brasileiro
Vicente Ferreira da Silva / Thiago Diniz Santos. - 2019.
159 f.

Orientador(a): Zilmara de Jesus Viana de Carvalho. Dissertação
(Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Cultura e Sociedade/cch,
Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2019.

1. Mitologia. 2. Religião. 3. Ressignificação. 4. Vicente Ferreira
da Silva. I. Carvalho, Zilmara de Jesus Viana de. II. Título.

THIAGO DINIZ SANTOS

**A RESSIGNIFICAÇÃO DO MITO NO PENSAMENTO DO FILÓSOFO
BRASILEIRO VICENTE FERREIRA DA SILVA**

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão como requisito para obtenção do título de Mestre em Cultura e Sociedade.

Aprovado para a Defesa em: ___/___/_____

BANCA EXAMINADORA

Profª Zilmara de Jesus Viana de Carvalho
Doutora em Filosofia
Universidade Federal do Maranhão

Profª Márcia Manir Miguel Feitosa
Doutora em Literatura Portuguesa
Universidade Federal do Maranhão

Prof. Rodrigo Petronio Ribeiro
Doutor em Literatura Comparada
Fundação Armando Álvares Penteado

A Deus, luz do pensamento.

A meus pais, por acreditarem.

A minha esposa, pelo incentivo.

AGRADECIMENTOS

Minha gratidão vai a meus pais José de Ribamar Mesquita dos Santos e Lindalva Fortes Diniz Santos, pelo estimado suporte e alegria com que acompanham minha formação, principalmente minha mãe, por me presentear, nessa ocasião, com um computador.

Agradeço igualmente minha esposa Adriane Pâmela Corrêa Godinho, pelo incentivo e por suportar comigo as árduas lutas durante os anos do mestrado.

Sou grato aos meus sogros Antônio de Jesus Godinho e Telma de Fátima Corrêa Godinho, pelo suporte material e por torcerem pelo meu sucesso.

Sou imensamente agradecido por minha orientadora Prof^a Zilmara de Jesus Viana de Carvalho por acreditar em meu potencial, decidindo arcar com uma orientação cujo autor estudado não era de seu domínio, ninguém faria isso.

Meus profundos agradecimentos ao convidado externo da banca Prof. Rodrigo Petronio, por aceitar com prontidão o meu convite e respaldar o meu trabalho com sua autoridade no assunto.

Os meus mais sinceros agradecimentos à convidada interna da banca a Prof^a Márcia Manir Miguel Feitosa, por contribuir com apreço ao meu trabalho.

Agradeço ao prof. Wandefilson Silva de Miranda por sua importante participação na pré-qualificação da minha pesquisa.

Agradeço ainda a meu amigo de fé e formação Rodrigo Campelo pelo apoio e companheirismo.

Por fim, vãos meus agradecimentos ao PGCULT, na coordenação do Prof. Luciano da Silva Façanha que tão bem nos conduziu, e aos colegas da calorosa oitava turma, em especial ao amigo Franciscleyton dos Santos da Silva.

“[...] passando e observando os objetos de vosso culto, encontrei também um altar no qual está inscrito: AO DEUS DESCONHECIDO. Pois esse que adorais sem conhecer é precisamente aquele que eu vos anuncio.”

Apóstolo Paulo

RESUMO

Ressignificar o mito nada mais é do que se voltar para seu sentido religioso originário. Vicente Ferreira da Silva é um filósofo brasileiro em plena descoberta que oferece uma plataforma sólida para adentrar neste assunto. Nos termos de uma ressignificação, fica pressuposto que o sentido religioso do mito de alguma forma perdeu sua atualidade e que o objetivo deste trabalho é soerguer esse significado. A perda desta identidade aparece sob forma de fábulas, projeções do inconsciente, literatura etc., sendo todas elas fundadas no elemento comum do *antropomorfismo*. Perguntar pelo que levou à perda do significado primevo dos mitos demandará toda uma contextualização histórica que perpassará pelas generalidades introdutórias dos mitos, por suas recusas, abordagens metodológicas e elucidações conceituais. Importa ainda perspectivar esta contextualização com pontos do pensamento de Vicente Ferreira, mantendo, assim, uma coesão entre capítulos. O próximo passo é lançar as bases do pensamento filosófico de Vicente que se assentará principalmente sobre as influências de Martin Heidegger e Friedrich Schelling. Heidegger, a partir da virada de seu pensamento tardio, oferecerá dentre suas contribuições sua concepção da Poesia como pôr-se em obra da verdade do Ser, suscitada de duas bibliografias, em especial, a *Carta sobre o Humanismo* (1949) e a *Origem da Obra de Arte* (1950). Schelling, por sua vez, ofertará a concepção dos mitos como Processo Teogônico da história, irradiado a partir de duas obras referentes à última e mais desconhecida fase de seu pensamento, a saber, *Filosofia da Revelação* (1841-1842) e *Introdução Histórico-Crítica sobre a Filosofia da Mitologia* (1842). Por fim, o destino final deste trabalho repousa sobre a *Filosofia da Religião*, de Vicente Ferreira da Silva, a parte mais original de sua trajetória filosófica. O núcleo de sua tese consiste na aproximação entre o último Heidegger e a filosofia da mitologia de Schelling, reconduzindo a desocultação heideggeriana do ente, não como poesia simplesmente, mas como Proto-Poesia, isto é, Mitologia (Religião).

Palavras-Chave: Vicente Ferreira da Silva. Mitologia. Ressignificação. Religião.

ABSTRACT

Resignify the myth is nothing more than to return to its original religious meaning. Vicente Ferreira da Silva is a Brazilian philosopher in full discovery who offers a solid platform to enter into this subject. In terms of a resignification, it is assumed that the religious meaning of the myth has somehow lost its relevance and that the purpose of this work is to uphold that meaning. The loss of this identity appears in the form of fables, projections of the unconscious, literature, etc., all of which are based on the common element of *anthropomorphism*. The question for what led to the loss of the primeval meaning of myths will require a whole historical contextualization that will permeate the introductory generalities of myths, their refusals, methodological approaches and conceptual elucidations. Importing also turn on the contextualization with points of Vicente Ferreira's, thought, thus maintaining a cohesion between chapters. The next step is to lay the foundations of Vicente philosophical thinking which will be based primarily on the influences of Martin Heidegger and Friedrich Schelling. Heidegger, from the turn of his late thought, will offer among his contributions his conception of Poetry as setting-itself-to-work of truth of the Being, raised from two bibliographies, especially, *the Letter on Humanism* (1949) and *the Origin of the Work of Art* (1950). Schelling, on the other hand, will offer the conception of myths as the Theogonic Process of history radiated from two works referring to the last and most unknown phase of his thought, namely *Philosophy of Revelation* (1841/1842) and *Historical-Critical Introduction to the Philosophy of Mythology* (1842). Finally, the final destination of this work rests on the *Philosophy of Religion*, of Vicente Ferreira da Silva, the most original part of his philosophical trajectory. The nucleus of his thesis consists in the approximation between the last Heidegger and the philosophy of Schelling's mythology, bringing the Heideggerian unveiling of the being, not as poetry simply, but as Proto-Poetry, that is to say, Mythology (Religion).

Keywords: Vicente Ferreira da Silva. Mythology. Resignification. Religion.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 CAPÍTULO I – CONTEXTUALIZAÇÃO DO MITO	14
2.1 Mito em geral	14
2.2 Mito em recusa	20
2.3 Mito em métodos.....	34
2.4 Mito em conceito.....	46
3 CAPÍTULO II – AS BASES DO PENSAMENTO DE VICENTE FERREIRA DA SILVA	62
3.1 A base heideggeriana.....	63
3.2 A base schellingniana	82
4 CAPÍTULO III – A RESSIGNIFICAÇÃO DO MITO NA FILOSOFIA DA RELIGIÃO DE VICENTE FERREIRA DA SILVA	96
4.1 Uma linha evolutiva do pensamento vicentino	98
4.2 A filosofia da mitologia como religião	109
4.2.1 O arranjo	110
4.2.2 A estrutura	127
4.2.3 A essência.....	132
5 CONCLUSÃO	146
REFERÊNCIAS	151

1 INTRODUÇÃO

O Mito esconde os segredos mais antigos do homem. Como tudo que ocupa um lugar originário, os mitos gozam o privilégio de abrir e imprimir. Enquanto tal é necessidade que resiste ao acaso, no que não poderia ter sido de outro jeito, ocorrido de outra forma: Que protótipo de saber poderia fecundar a Cultura? A filosofia, a ciência ou mesmo a arte nasceriam sem a precedência mítica? A história poderia ser pensada como um palco de possibilidades nas quais caberiam originalmente outras origens diversas, ou imaginariamente retroagiria sempre para um começo mitológico?

A área de concentração deste estudo é o da filosofia da religião, campo multidisciplinar que integra em sua base o conhecimento filosófico e o religioso. Mas, por que o caminho da filosofia da religião pelos mitos? Esse caminho conduz a uma bifurcação. Primeiro, nada mais evidente do que ele. A filosofia nasceu, há mais ou menos 2600 anos atrás, de um diálogo com o mito, a religião dos gregos por assim dizer, não haveria, pois, algo mais identitário para a própria filosofia do que esta relação originária com o conhecimento mítico-religioso. Creio que não seria forçoso dizer, nesse seguimento, que a filosofia nasceu de certo modo como filosofia da religião. Segundo, nada mais absurdo do que este caminho. Os mitos – sobretudo o mito grego, geralmente – não são tidos como religião, nada tem a ver com religião, costuma ser encarado como qualquer outra coisa, arte, literatura, ficção etc., menos religião, foi mais ou menos este o espectro que conferiu a tradição ocidental às narrativas mitológicas.

Daí porque nossa proposta dissertativa é uma *re-significação* do mito. Desde o surgimento do *logos* filosófico, o *mythos* tem sofrido um processo de desmitificação, dessacralização. Ressignificá-lo, nesse termo, é trazê-lo de volta para a superfície intensiva de seu sentido originário. É aqui que entra o filósofo brasileiro Vicente Ferreira da Silva.

Vicente para nós foi literalmente um achado. Movido pelo interesse da pesquisa em filosofia da religião voltada para os mitos, nos pomos diante de um artigo de Antônio Bras Teixeira, filósofo português e um dos maiores estudiosos de Vicente Ferreira na atualidade,¹ que nos apresentou a instigante filosofia vicentiana. Na medida em que adensávamos o texto de Bras Teixeira, nos saltava aos olhos o fato de que estávamos diante de um pensador nacional de grande envergadura. Ferreira da Silva passou a ser, desde então, uma plataforma

¹ Referimo-nos ao artigo “Vicente Ferreira da Silva: da lógica simbólica à filosofia da mitologia”. Revista Brasileira de Filosofia, nº 174 e 192, 1994.

sobre a qual solidificamos anseios, expectativas e projetos reflexivos já de antemão alimentados.

O paulista Vicente Ferreira da Silva, que viveu sua curta e intensa trajetória filosófica nos idos de mil novecentos e quarenta, cinquenta e sessenta, é estranhamente, num país descrente de filósofos, filósofo na acepção própria do termo. Dono de uma personalidade filosófica marcada pela originalidade, o que lhe rendeu uma obra encorpada, Vicente Ferreira é ainda um autor injustamente desconhecido no cenário intelectual nacional.

A intensidade filosófica de Vicente é sentida no fato de ser ele um pensador fásico. Seus mais dedicados estudiosos concordam que a evolução de seu pensamento repercutiu-se em três fases: a primeira, *o ciclo lógico-matemático*, momento de aprofundamento dos pressupostos da cultura ocidental; a segunda, *o ciclo fenomenológico-existencial*, orientado por uma perspectiva antropológica e humanista; e a derradeira, *o ciclo mítico-religioso*, a propósito, o período focal deste trabalho, onde residem as meditações de Ferreira da Silva sobre o significado aórgica da mitologia.

Quem tanto falou sobre a destinação das potências teogônicas no curso vital da história humana, ironicamente, teve a história interrompida de forma brusca como que por força do destino, no lamentoso ano de 1963, vítima de um acidente automobilístico, enquanto se dirigia para o litoral de São Paulo.

O silêncio que ausência de Vicente Ferreira deixou, desperta em nós o sentimento de estarmos pisando em terreno sagrado. O que atenua sua falta é o valioso legado de suas obras, que representam todo o trabalho de uma vida dedicada à meditação filosófica. A nossa inserção em meio a tudo isso, vem junto com o forte senso de aprendizado e siso com seu pensamento.

Para alcançarmos o propósito maior desta investigação, que se debruça sobre o sentido vicentiano do mito, faz-se necessário uma fundamentação histórica do tema, o que dá o nome ao nosso primeiro capítulo – “Contextualização do Mito”: trata-se de uma apresentação introdutória do assunto a partir de alguns temas comuns do universo mítico. Tocaremos nas *generalidades* mais corriqueiras da mitologia, conhecendo o que é tempo mítico, o sentido cotidiano do vocábulo *mythos*, o porquê dos mitos etc. Abordaremos em sequência as principais *recusas* enfrentadas pelo mito na história, nos atendo aos gregos e ao advento cristão: iniciaremos com os Pré-socráticos na Grécia antiga, onde surgem as primeiras oposições, nos concentrando na figura de Xenófanes, e passaremos em seguida para a Grécia Clássica com Platão e Aristóteles. No seio cristão, partiremos das recusas oriundas do primeiro século, presentes nas escrituras dos apóstolos, para no segundo e terceiro século

tratarmos da crítica dos apologistas cristãos, três em particular, Justino, Orígenes e Santo Agostinho.

Referente aos *métodos* mais empregados nos estudos míticos, abordaremos o historiográfico documental, o ontológico, um misto metodológico que envolve o materialismo histórico, o estruturalismo e a psicologia histórica, bem como discutiremos a importante questão acerca da “neutralidade” do mitólogo em suas investigações. Para encerrar o capítulo, analisaremos os *conceitos* do mito, tomando como eixo das discussões o debate em torno da questão “mito: literatura ou religião?”²

Enfatizamos, nesse meio tempo, que já oportunizaremos de modo preliminar as primeiras intercalações com o pensamento de Ferreira da Silva, possibilitando um primeiro contato generalizado com as ideias do filósofo brasileiro.

Uma vez nos familiarizados com o mundo dos mitos, estaremos em condições favoráveis de logo depois, no capítulo intermediário, chegar mais perto de nosso objetivo principal, estabelecendo aquilo que denominamos “As Bases do Pensamento de Vicente Ferreira da Silva”, elaboradas a partir de indicações do próprio Vicente. Tratam-se das bases de Martin Heidegger e Friedrich Schelling. Além de apresentar o pensamento limpo destes dois filósofos alemães, articularemos os seus pontos de contato com a filosofia do pensador brasileiro. O propósito deste capítulo do meio é “fazer a ponte” para o terceiro e último capítulo. Sem um entendimento satisfatório das chaves interpretativas da filosofia tardia de Heidegger e Schelling, seria praticamente impossível adentrar o abissal pensamento de Vicente Ferreira.

No capítulo final buscaremos elucidar a ressignificação mítica, vislumbrada na filosofia de Vicente Ferreira da Silva. Começaremos traçando uma *linha evolutiva do pensamento do autor*, desde a guinada filosófica de 1948 em um de seus primeiros escritos, acompanhando cada mudança significativa de sua trajetória, até, de obra em obra, deflagrar o momento pontual da descoberta do tema “mito” em sua face religiosa. Por fim, adentraremos no que chamamos “A Filosofia da Mitologia como Religião”, elucidando “*o arranjo*” de seu pensamento, onde exporemos o complexo e criativo intercruzamento de Heidegger com Schelling, somada às inserções originais de Vicente; “*a estrutura*” de sua filosofia (tardia),

² Para fins de informação, distribuídos entre estas temáticas do capítulo inicial estão os autores trazidos à baila, que vão desde os gregos Xenófanes, Platão e Aristóteles, os apologetas cristãos Justino, Orígenes e Santo Agostinho, contemplando os historiadores Paul Veyne e Le Goff, o antropólogo Lévi-Strauss, o helenista Pierre Vernant e o fundador da psicanálise Sigmund Freud; entre os mitólogos estão Mircea Eliade, Rudolf Otto e Joseph Campbell e, para completar a lista, os filósofos Auguste Comte e Ludwig Feuerbach. Esclarecemos que alguns destes autores nunca foram tratados ou mesmo mencionados por Vicente Ferreira, o que não obsta o fato de suas concepções poderem ser analisadas como tais à luz do seu pensamento.

sintetizada no enunciado “*O Ser é o Sugestor da sugestão do sugerido*”, conceito que possibilita um novo ângulo resolutivo de questões de difícil compreensão em sua filosofia; e “*a essência*” da mitologia, que concretiza o significado originário dos mitos enquanto Mundo Divino, bem como privilegia ontologicamente a religião.

A questão da religião em sua cópula com o mito é o magnífico patrimônio a nós deixado pelo pensamento de Vicente Ferreira da Silva. É espantoso olhar para dentro das nossas fronteiras e descobrir que há filósofo de ideias indomavelmente originais na envergadura de Vicente Ferreira. E para nossa desencantada surpresa “ninguém” conhece Vicente. Já ocorreu à memória o cinquentenário de sua morte e os corredores de nossas academias, quando não dizem nunca ter ouvido falar do seu nome, no máximo ventilam que esse nome não lhes parece estranho. Obstante a isso, o tamanho da importância do filósofo tupiniquim é dimensionada a partir do criativo arranjo entre Heidegger e Schelling (e uma constelação de outros autores medianos), onde não somente se apóia nesses dois grandes vultos da filosofia universal, mas os critica e, principalmente, amplia os horizontes de seus pensamentos, elaborando um produto dotado de rara originalidade.

Nosso estudo em Vicente Ferreira da Silva esboça uma proposta: postulamos que *a essência da mitologia é o Divino, mundo divino*. Entrementes, antes desta constatação, percorremos um intenso caminho procurando saber se a religião não seria a essência do mito, tendo em vista a forma como o nosso autor evidencia prioritariamente o mito, como festa e culto, isto é, como religião, mesmo tendo diante de si os campos mais congêntos da mitologia, como a arte, a poesia, a literatura e a própria religião. Pressentimos haver nesse expediente uma questão digna de ser investigada. Embora, a resposta tenha sido negativa, serviu para concluir que a religião dentre os demais campos congêntos é o que possui maior precedência ontológica perante o mito. Em seguida, depreendemos que a categoria de religião, suscitada em Ferreira da Silva, não se confunde com o seu sentido institucional, repercute mais a ideia de *religiosidade*, um comportamento espiritual aberto, fruto de uma percepção vital despertada pelas potências teogônicas. Entrar nesse pleito mito-religião não é das mais fáceis tarefas no estudo do pensamento vicentiano. As entrelinhas dos campos são muito finas e as vezes se confundem. Além do mais, é o tema que povoou a última fase do filósofo brasileiro, interrompida bruscamente, fato que nos coloca diante de ideias que estavam em plena fermentação e desenvolvimento.

Dado à perspectiva reflexiva deste empreendimento, nos dispomos, como bibliografia principal, das Obras Completas do filósofo brasileiro, relançadas recentemente em novas edições. Não é novidade, para os especialistas no pensamento de Vicente, que o

material que temos em mãos é deveras profundo e instigante, reunindo alguns livros, mais outros tantos artigos e na sua maioria uma vastidão de ensaios quase nada sistemáticos. Para tornar a tarefa ainda mais desafiadora, endossa-se o fato de que o leitor de Vicente terá pela frente um filósofo que, como todo bom filósofo, traz atrás de si um arsenal de outros autores, dentre os quais, alguns, em especial, são chaves interpretativas para adentrar em seu pensamento. Desbravar esses autores é quase que uma preparação para iniciar o texto propriamente de Vicente.

Diante desta venturosa tarefa, nos valeremos de uma abordagem *hermenêutica*, devido à ampla margem de liberdade, espontaneidade e flexibilidade teórica oferecidas por esse caminho. Ademais, mesmo passados mais de meio século da morte de Vicente, suas pesquisas ainda não deslancharam da fase exploratória, o que justifica, da nossa parte, um certo tom documental visualizado na forma das constantes recorrências diretas (transcrição) ao texto de Ferreira da Silva. Mas, por outro lado, sobressaindo a isto, situamos nosso trabalho, frente ao estado atual das pesquisas sobre o autor brasileiro, como um trabalho de transição, ante suas contribuições *propositivas*.

2 CAPÍTULO I – CONTEXTUALIZAÇÃO DO MITO

Vicente Ferreira da Silva (2010c, p. 113) denuncia, em nossos dias, uma “alteração profunda da consciência religiosa”, ao tempo em que fala de uma *fé nas origens* que reaparece com tanta frequência em nosso horizonte espiritual. Em Vicente, as “origens” falam pela cifra do mito, numa atmosfera contínua de *ressignificação*. Pouco precisa para percebermos que é crescente na atualidade o interesse pelos temas mitológicos. Preconceitos que se mantinham até pouco tempo, e que visavam uma superação definitiva da mitologia, bem como uma ruptura linear e abrupta da passagem do mito para o logos (ESTRADA, 2003), foram derrubados por uma nova leva de autores mais recentes. Neste carretel, temos o filósofo Martin Heidegger, os mitólogos Rudolf Otto, Joseph Campbell, Mircea Eliade, os helenistas Francis Cornford, Werner Jaeger, Pierre Vernant, os antropólogos Bronislaw Malinowski, Lévi-Strauss, dentre outros.

Contudo, a ressignificação do mito a que nos propomos, vista pela plataforma de Vicente Ferreira, arroja um esforço grandioso na direção de uma crítica à Tradição Filosófica Ocidental, o que requer, em primeira mão aqui, uma compreensão do *contexto mítico* em seus aspectos *gerais, metodológicos, opositivos e conceituais*.

2.1 Mito em geral

Houve um tempo onde o divino e o natural se fundiam. Vicente Ferreira da Silva (2010b, p.87) chama de “Povos Aurorais” aqueles que “viveram” essa fase da história. Mircea Eliade (1986, p. 10), por sua vez, a designa de “Mitologias Primitivas”. Le Goff (1990, p.151), de “Idades Míticas”. A vivência mítica propriamente, em suas diversas formas, recobriu um longo período da história: desde as Sociedades Arcaicas e Tradicionais, passando pela Antiguidade, até a vinda da era cristã. Se considerarmos os dados da antropologia baseados em pesquisas arqueológicas, os quinhões mais longínquos de nossas grandes civilizações variam de uma única mônada de inspiração mitológica pertencente ao estágio arcaico *protoneolítico* a partir de 9.000 a.C (CAMPBELL, 1997b). Para citar o exemplo grego, Pierre Vernant (2002, p. 233) fala que os “deuses gregos tiveram uma vida longa”, aproximadamente dois milênios: desde o século XV a.C. até o século IV da era cristã.

Entretanto, hoje, remanesçam “sociedades onde os mitos ainda estão vivos” (ELIADE, 1986, p. 10), isto é, “como a única e absoluta forma de realidade” (SILVA, 2010b, p. 87).³

Este Tempo mítico possui dupla significação. Quando lançamos a ele o nosso olhar, amparado na maior parte das vezes pelos escritos que substituíram o modo como os mitos eram veiculados originalmente, a saber, pela tradição oral, vemo-lo com nossa mentalidade historiográfica, ou seja, dizemos que esse tempo que cobre as Sociedades Arcaicas e a Antiguidade, denominado Tempo mítico, aconteceu na história, correspondendo assim a um *Período Histórico*. Porém, não era assim que as sociedades primitivas concebiam o tempo. Os mitos narram os acontecimentos dos Entes Sobrenaturais que ocorreram fora do tempo histórico ou cronológico. No ato da narrativa, através dos ritos, o homem mítico ingressa num tempo *primordial e sagrado*; ele repete o que os Deuses fizeram *ab origine* (desde a origem), não no sentido de meramente imitá-los, mas, dos feitos divinos, tais e quais, tornarem a acontecer durante a vivência do ritual mítico. Nesta outra forma o Tempo mítico, que entendemos em termos modernos como um Período Histórico, no âmbito do homem das Sociedades Arcaicas, é um *Tempo a-Histórico*, primordial e sagrado (ELIADE, 1986).

Por conseguinte, a natureza não-histórica dos eventos sagrados não os torna menos reais, pelo contrário, um aspecto característico do mito, tal como era compreendido nas primeiras sociedades, é de “História considerada absolutamente *verdadeira* (porque se refere à realidade)” (ELIADE, 1986, p. 22).

Vicente Ferreira da Silva contempla, ao seu modo, este tempo sagrado e primordial descrito por Eliade, no qual os homens das sociedades primitivas estavam imersos. Num de seus opúsculos, Vicente Ferreira fala do *tempo dos sonhos*⁴, um tempo no qual surgiram as coisas atuais, evocando mesmo a ideia do sonho noturno, do sono inconsciente, que se contrapõem à vigília consciente, projetando-se dessa metáfora para compreensões teogônicas do mundo⁵. Vicente diz ter encontrado a expressão “tempo do sonho” em um trabalho sobre os aborígenes australianos, povos, portanto, que se classificam dentro do que chamou, em outro ensaio, de “povos aurorais”: “chamamos povos aurorais ou originários aqueles que viveram ou *ainda vivem* o mito como única absoluta forma de realidade” (SILVA, 2010b, p. 87, grifo nosso). Recobrando, assim, o ângulo em que o homem primitivo

³ Ressalvemos que sempre que o sobrenome *Silva* aparecer de modo indireto é uma referência ao filósofo Vicente Ferreira da Silva.

⁴ O opúsculo, inclusive, traz esse mesmo título “*O Tempo dos Sonhos*”, texto publicado originalmente em 1958.

⁵ Vicente Ferreira, nesse mesmo ensaio, ainda vai além da patente evidenciação da existência de um tempo primordial, visualizando possibilidades interpretativas na direção da *existência de épocas ou mundos* a compor sua própria teoria. Os pormenores conclusivos deste ensaio serão discorridos mais precisamente no capítulo final deste trabalho.

via o tempo, o filósofo brasileiro evidencia sua compreensão de *temporalidade mítica*, de modo semelhante ao grande mitólogo romeno Mircea Eliade, a partir da anterioridade transhistórica mítica do tempo⁶, conferindo, além do mais, ao Tempo Mítico, “realidade forte e exuberante”, isto é, verdade (SILVA, 2010n, p. 359).

Não obstante, um exame do uso cotidiano da palavra *mythos*, isto é, da ideia imediata que o termo assume na contemporaneidade, revela-nos um sentido nada compatível àquele Tempo. “Fábula”, “invenção”, “ficção” (ELIADE, 1986) ou “mentira”, “falsificação intencional”, “ilusão” (CEZAR, 1988) representam o repertório de termos pejorativos em que o mito é tomado usualmente.⁷ Certamente, não estamos mais dentro daquele quadro original em que os mitos nasceram e continuam vivos. Se o mito é, pois, uma sinonímia de “mentira” e “ficção”, sua apropriação hodierna denuncia um clima de “desmitificação”. O que explica esta contra-imagem? Qual o motivo desta incidência negativa do vocábulo *mythos*?

Mircea Eliade (1986), por seu turno, coloca o problema do uso negativo do mito em raízes mais remotas, a saber, nos gregos e, posteriormente, no cristianismo. No signo do *logos*, os gregos, a começar por Xenófanes, foram despojando progressivamente o *mythos* de seu sentido religioso. O cristianismo, mais recentemente, toma por “ilusão” ou “falsidade” tudo que não fosse iluminado pelo Novo e pelo Velho Testamento⁸.

Um vislumbre desta questão referente à perda de veracidade dos mitos pode ser muito bem contemplado na ótica de Vicente Ferreira da Silva através de sua absorção hölderlineana da ideia de “Noite dos deuses” (*Gottesnascht*). O contato inicial de Vicente com o Poeta alemão Hölderlin se dá mediante Heidegger, especialmente na ideia de *Gottesnascht* que compreende toda a civilização moderna, com sua construtividade técnica e material, negadora do mito e de seus valores de ordem divino, nada mais do que o resultado do próprio afastamento dos deuses que se ocultaram dos homens (SILVA, 2009d). Quando os deuses se afastam, permanece a era da Noite, por outro lado, quando os deuses começam uma nova manifestação, raia a era do Dia (SILVA, 2009d). A concepção ocidental “desmistificadora” do mito em sua típica recusa não é *a priori* um movimento causado pelos homens, mas o contrário, os homens são abandonados pelos deuses à fúria da privação. A ideia aqui, sem esgotar o assunto nesse ínterim, é que a recusa dos mitos na malha histórica ocidental não é uma derrocada dos deuses, mas o índice do total controle que possuem sobre a história.

⁶ Concernente à diferença ontológica da compreensão mítica entre os pensadores Mircea Eliade e Vicente Ferreira, trataremos dessa questão no subitem *Mito em Métodos* deste presente capítulo.

⁷ É bem verdade que o sentido pejorativo não é o único sentido que o mito toma em nossos dias. Carrega também um sentido enaltecido, quando se diz, por exemplo, que tal pessoa é um “mito”, atribuindo-lhe qualidades excepcionais.

⁸ Acerca da relação entre Mito e Cristianismo, trabalharemos mais particularmente no próximo subitem.

Evidenciamos, assim, nas indicações de Constança e Eliade, bem como na de Vicente Ferreira, que o sentido usual, negativo ou pejorativo da palavra *mythos* denota, isto sim, a presença de uma mentalidade ou momento histórico motivador para que o mito se tornasse contemporaneamente uma “ficção”.

Basta um exame no interior das comunidades tradicionais para perceber que o homem mítico não toma seus mitos por fábulas. Eles distinguem “histórias verdadeiras” de “histórias falsas”. As verdadeiras se contêm no *sagrado*, nos Entes Sobrenaturais, e narram a origem do mundo (cosmogonia); já as falsas se ligam a contos *profanos*, atendo-se a “heróis” e animais. Os *mitos* não são narrados indiferentemente: em qualquer hora, lugar ou por qualquer indivíduo; pelo contrário, são recitados durante um “lapso de tempo sagrado”, em um lugar preparado, e somente por indivíduos iniciados. Enquanto as *fábulas*, as “histórias falsas”, podem ser contadas em qualquer parte, momento e por todos os membros da comunidade. Portanto, os “Mitos Primitivos” lidam com “histórias” verdadeiras e reais. (ELIADE, 1986).

Remetendo-nos, agora, às *grandes temáticas* mitológicas, comecemos por Juan Antônio Estrada (2003, p. 29) que aponta: as *cosmogonias*, as *antropogonias* e as *teogonias*;⁹ colocadas por ele como “sínteses globais”, “comuns a diversas tradições culturais”. Não muito diferente do que assegura Juan Estrada, o historiador Jacques Le Goff (1990) nos apresenta o *Mito da Idade de Ouro* como sendo este “grande tema” presente na maior parte das religiões.

As três “gonias” trazidas por Estrada referem-se à orientação contínua do mito, em todas as partes, pela “*origem*” e “*sentido*” do cosmo, dois elementos que formam uma unidade: “já no mito, misturado com o assombro e a admiração ante o que existe, se recolhe a pergunta do homem pela origem do mundo que está conectada com a do sentido do cosmo, do qual faz parte o homem” (ESTRADA, 2003, p. 29).

Le Goff (1990, p. 151) vê a Idade de Ouro assim: “uma idade mítica feliz, senão perfeita, no início do universo [...]. Por vezes [...] no fim dos tempos”. Ele a descreve a começar pelas “Sociedades Primitivas”, seguindo pela “Antiguidade Greco-Romana”, depois pelas Três Grandes Religiões Monoteístas – cobrindo a Antiguidade e a Idade Média –, chegando por fim ao Renascimento. A título de ilustração, selecionamos apenas dois esporádicos casos comentados por Le Goff (1990, p. 286): os *índios Guarani* na América do Sul, representantes das Sociedades Primitivas, acreditavam numa “Terra sem males”, “Terra

⁹ Os três termos gregos significam respectivamente *origem do cosmo* (universo), *origem do homem* e *origem dos deuses*.

da imortalidade e do repouso eterno”, localizada no outro lado do Oceano ou no centro da terra, só quem a encontrasse seria poupado de uma catástrofe final; entre os gregos, referência à Antiguidade, no Mito das Quatro Idades narrado por Hesíodo, consta a Idade de Ouro, da qual se empresta o termo como metáfora para essa idade de felicidade primitiva: trata-se da primeira raça de homens mortais que viviam como deuses, não envelheciam, eram rodeados de inúmeros bens, estavam longe de todo mal e, quando morriam, era como se dormissem um sono (LE GOFF, 1990).

O tema da origem é o grande tema mitológico de Vicente. Entretanto, a tríplice *gonias* – a dos deuses, a do cosmo e a dos homens – não constitui simplesmente, para o filósofo paulistano, apenas um elemento comum entre as diversas tradições míticas, como nos sugeriu Juan Antônio Estrada, mais do que isso, é o ponto de partida de toda sua filosofia da religião. Contudo, a investitura de Vicente na compreensão interpretativa da teogonia, cosmogonia e antropogonia apresenta um ineditismo no assunto. A tradição mitológica costuma ver a cosmogonia como um ponto único, originante e linear, Vicente Ferreira, por sua vez, a vê como um processo de criação dentro de outras criações de mundos e épocas. Estamos, pois, diante daquilo que podemos chamar no pensamento vicentino de *pluralidade de mundos*. Perante certas cosmogonias existem outras esboçadas com mais anterioridade. Tal visão gônica nos lança para uma concepção cíclica de tempo que nos permite pensar sobre o outro “tema comum” apontado por Le Goff: o *Mito da idade de ouro*. A atinência à origem não significa um voltar ao passado, sobre isso Vicente nos diz: “A volta às origens seria um pensar intempestivo ou extemporâneo, uma superação do passado em vista de um passado muito mais atual do que qualquer presente” (SILVA, 2010c, p. 115). Se houver uma Idade de Ouro admitida no pensador paulista, certamente, ela não traz consigo a ideia de um passado fixo; sua ideia cíclica de tempo é inspirada na concepção do *eterno retorno* nietzscheano, onde origem e futuro em algum instante coincidirão.¹⁰

Outro ponto relevante acerca dos Mitos é a sua *perdurabilidade* ante os percalços históricos da desmistificação. Os dois elementos de referência de globalidade da tradição mitológica, já constados – *origem e significado* –, são os responsáveis pela perduração do mito para além de sua época criada. Mesmo diante da exigência legítima de serem interpretados e criticados, mas nunca abolidos, o núcleo mítico das culturas resistem a uma

¹⁰ Não haveria nada mais feliz na óptica de Vicente Ferreira do que a realidade de coisas que envolvem os tempos aurorais, ali a vida pulsa em sua originalidade própria, entretanto a ideia de felicidade embutida numa Idade de Ouro, por outro lado, talvez esbarrasse no aspecto trágico muito presente no pensamento vicentino, e que se encontra expresso nos tempos aurorais através das lutas ferrenhas e criativas entre os deuses. A questão da Idade de Ouro é, ao mesmo tempo, uma questão possível e paradoxal nas meditações de Vicente Ferreira.

superação plena; ele se encontra enraizado em níveis pré-reflexivos, fundamentando os sistemas axiológicos sociais a que servem de arquétipo. Persistiu e colaborou ao *logos* da filosofia nascente; subsistiu à ferrenha razão iluminista; acabou “mitificando” a modernidade, quando esta, buscando superar o mito, se serviu de uma lógica igualmente mítica (o mito do Estado, da Ciência e da própria Razão).¹¹ O mito, enfim, sobreviveu de certa forma até ao próprio “mito”, haja vista que as versões literárias dos mitos da tradição grega (Homero e Hesíodo) e Oriental (Egito, Babilônia e Israel) já representam uma cristalização cultural que se afasta da mentalidade primitiva (ESTRADA, 2003).¹²

Em 1985, Bill Moyers abre a obra *O Poder do Mito*, de Joseph Campbell com uma composta pergunta que ainda hoje se reatualiza com tamanha prioridade: “Por que mitos? Por que deveríamos importar nos com os mitos? O que eles têm a ver com minha vida?” Fica-nos um trecho da entrevista entre Moyers e Campbell, com a resposta de Campbell, no ponto alto da resposta, como um belo testemunho da extemporaneidade do mito na vida humana:

CAMPBELL: Dizem que o que todos procuramos é um sentido para a vida. Não penso que seja assim. Penso que o que estamos procurando é uma experiência de estar vivos, de modo que nossas experiências de vida, no plano puramente físico, tenham ressonância no interior de nosso ser e de nossa realidade mais íntimos, de modo que realmente sintamos o enlevo de estar vivos. É disso que se trata, afinal, e é o que essas pistas nos ajudam a procurar, dentro de nós mesmos.

MOYERS: Mitos são pistas?

CAMPBELL: Mitos são pistas para as potencialidades espirituais da vida humana (CAMPBELL, 1990, p. 17).

A assertiva de Campbell cumpriu-se dramaticamente na vida de Vicente Ferreira da Silva. Desde 1950, a julgar, em especial, por uma obra chamada “*Sobre a Origem e o Fim do Mundo*”, assistimos a um despertar espiritual do filósofo brasileiro nas pistas oferecidas a ele pelos mitos. Nesta obra encontramos de modo embrionário as primeiras menções ao sentido do mito assumido daí pra frente por Vicente Ferreira. O filósofo brasileiro toma pela primeira vez consciência dos mitos como acepção “mítico-religiosa” (SILVA, 2010t, p. 220) ou ainda “experiência poético-religiosa” (SILVA, 2010t, p.224), assinalando, ao mesmo

¹¹ O papel que é atribuído ao Estado, à Ciência e à Razão na modernidade assumem contornos caracteristicamente mistificadores, na medida em que são endeusados como figuras absolutas. O estudo da sobrevivência dos mitos se estende adiante, incluído o tema dos “mitos modernos”, onde prefiguram as “histórias em quadrinhos”, a versão moderna do herói mitológico; a leitura dos romances, que produzem uma “saída do Tempo”, conforme os feitos míticos; o mito dos artistas, louvados e idolatrados, dentre outros inúmeros exemplos (ELIADE, 1986).

¹² Cabe aqui a mesma perspectiva da “Noite dos deuses” hölderliniana, aludida momentos antes para falar da perda de veracidade dos mitos na história ocidental. A ideia de que a ausência mitológica é a presença noturna dos deuses confere aos mitos um sentido sublinhado de perdurabilidade no tempo.

tempo, de maneira inusitada, uma aproximação e um sutil distanciamento de uma de suas bases teóricas.¹³

2.2 Mito em recusa

A rejeição dos mitos será aqui tratada a partir do que consideramos as duas grandes expressões da “recusa”: uma, a que inaugura a crítica aos mitos, a saber, a *filosofia grega*, e outra, a que provém do *cristianismo*. Delimitaremos a “primeira” tocando no Pré-socrático Xenófanes, precursor da crítica, concentrando-nos imediatamente a seguir no Período Clássico com Platão e Aristóteles. A “segunda” perpassará inicialmente pelas *escrituras sagradas* por intermédio dos apóstolos Paulo e Pedro; em seguida, pelos *Apologistas Cristãos* Justino e Orígenes, respectivamente nos séculos II e III d.C; e, por último, pelo filósofo Santo Agostinho às portas da Idade Média.

A aceitação dos mitos nunca foi estritamente um problema para o campo dos estudos mitológicos, porém o que se constitui verdadeiro problema investigativo, dado a raridade, é a sua *recusa*. O epicentro do hesitante fenômeno se deu entre os gregos:

[...] a cultura grega foi a única a submeter o mito a uma longa e penetrante análise, da qual ele saiu radicalmente “desmitificado”. A ascensão do racionalismo jônico coincide com uma crítica cada vez mais corrosiva da mitologia “clássica”, tal qual é expressa nas obras de Homero e Hesíodo. Se em todas as línguas européias o vocábulo “mito” denota uma “ficção”, é porque os gregos proclamaram há vinte e cinco séculos (ELIADE, 1986, p. 130).

Em nenhuma parte daquelas épocas remotas, observamos o fluxo do mito ser negado com tamanha proporção como aconteceu entre os gregos, a começar de seus primeiros filósofos. Os Pré-Socráticos não mais reproduzem, segundo Eliade (1986), as atitudes dos deuses – as aventuras, as decisões arbitrárias, a conduta caprichosa, a injustiça e sua “imoralidade”. Os primeiros filósofos caminham cada vez mais na direção de uma nova visão da divindade. É nessa perspectiva, e tão somente nela, que reside o sentido de *recusa* empregado na relação mito/filosofia. Porque, por outro lado, a rejeição nunca é contra o mito em si, contra o pensamento mítico como um todo, pois, como sabemos, por intermédio de helenistas do porte de Jaeger, o que deveras ocorre é uma *continuidade* entre mito e filosofia, onde não só o mito se fazia presente na filosofia, como a filosofia já se encontrava de alguma forma presente no mito (JAEGER, 2003).

¹³ Referimo-nos ao filósofo alemão Martin Heidegger, uma das principais bases do pensamento do filósofo brasileiro. Trataremos especificamente sobre seu suporte teórico à filosofia de Vicente Ferreira no Terceiro Capítulo desta investigação.

Entretanto, essa crítica pré-socrática ao mito só assume explicitação mais de meio século depois de Tales (o primeiro filósofo), com Xenófanes. Como pronunciamos no subitem anterior, foi ele quem primeiro fez uma negação direta (e relativamente ampla) ao conteúdo do mito, rechaçando os aspectos de cunho (*imoral*) – como consta nos seguintes Fragmentos: “Homero e Hesíodo atribuíram aos deuses tudo quanto entre os homens é vergonhoso e censurável, roubos, adultérios e mentiras recíprocas” (Fr.11) – e o de natureza *antropomórfica*: “Mas os mortais imaginam que os deuses foram gerados que têm vestuário e fala e corpos iguais aos seus” (Fr. 14)¹⁴. Xenófanes figura ao mesmo tempo a nova visão da *deidade* despontada no horizonte pré-socrático: “Um só deus, o maior entre os deuses e os homens, em nada semelhante aos mortais, quer no corpo quer no pensamento” (Fr. 23); “Todo ele vê, todo ele pensa, e todo ele ouve” (Fr. 24). Portanto a visão de um *deus único* ou *uno*, Xenófanes relega grande influência ao desenvolvimento do pensamento religioso grego posterior (KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 2013).

Mais de um século depois, Platão e Aristóteles, no período áureo da filosofia grega, darão prosseguimento expandindo a crítica gestada por Xenófanes (ESTRADA, 2003). Entretanto, nos deparamos, por outro lado, com uma deflagrada necessidade do elemento mítico a subsistir e compor o pensamento filosófico destes grandes autores. A recuperação do mito por parte desses dois clássicos assumirá finalidades diversas.

Platão se apresentou mais implacável com os antigos mitos. De modo paradoxal, teceu elogios a Homero, “o educador da Grécia”, “o maior dos poetas”, e, não obstante, impôs um ritmo de regulação dos mitos que iria culminar na expulsão dos poetas da cidade idealizada por ele. Aliás, é tão somente na perspectiva de uma nova cidade almejada que consiste a singular crítica platônica aos mitos e seus poetas. A polêmica com os mitos ou os poetas é provocada no momento de se estabelecer o modelo de *educação* desta cidade. A princípio, Platão, no Livro II da *República*, pela boca de Sócrates, elege as fábulas admitindo certa precedência educacional do ensino mítico: “Não compreendes – disse eu – que primeiro ensinamos fábulas as crianças?” (377a). Porém, logo em seguida, diante da ameaça das narrativas míticas serem “fabricadas ao acaso”, incutindo na alma das crianças “opiniões contrárias” ao que se espera delas quando adultas (377b), o filósofo imediatamente conclui:

¹⁴ Somam-se a este os Fragmentos “antropomórficos” o Fr 15: “Mas se os bois e os cavalos ou os leões tivessem mãos ou fossem capazes de, com elas, desenhar e produzir obras, como os homens, os cavalos desenhariam as formas dos deuses semelhantes à dos cavalos, e os bois à dos bois, e fariam os seus corpos tal como cada um deles o tem”; e o Fr 16: “Os Etíopes dizem que os seus deuses são de nariz achatado e negros, os Trácios, que os seus tem os olhos claros e o cabelo ruivo” (KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 2013, p.173).

“Logo, devemos começar por vigiar os autores de fábulas, e seleccionar as que forem boas, e proscrever as más” (377c).

Depreendemos, pois, que, embora evocando o lugar educacional do mito, Platão não o faz mais na sua integralidade, pois os mitos, agora sob vigilância, passarão, num *primeiro momento*, por rigorosa seleção. São estabelecidas *duas leis ou moldes* pelos quais os poetas devem compor as suas fábulas: (1) “Deus não é causa de tudo, mas só dos bens” e (2) Deus é um “ser simples” incapaz “de sair de sua própria forma” (380c-d). O cerne da primeira lei é que Deus é essencialmente bom; certo disto, Platão inadmitte que Homero ou outro poeta cometa erros absurdos sobre os deuses, do tipo, citado por ele, onde, em geral, Zeus é um dispensador aos homens tanto de bens quanto de males. Concernente à segunda lei, a suma é que a perfeição de Deus não permite a mutabilidade de seu ser, daí que Platão critica os impropérios dos mitos homéricos que descrevem os deuses disfarçados em feições e formas de viajantes estrangeiros, implicando num deus embusteiro, totalmente contrário à sua natureza simples e verdadeira (PLATÃO, 2001).

A preocupação de Platão em regulamentar seletivamente os mitos é de cunho político-moral: deuses que engendram o mal entre os homens e que vagueiam pela noite com formas variadas amedrontando as crianças, levando-as mais tarde a blasfemar, constituem-se em contraexemplos ao modelo de justiça da cidade (PLATÃO, 2001).

Mas não bastava apenas vigiar e regulamentar as composições míticas dos poetas. A presença dos poetas representava um “grande perigo” para a cidade. Era necessário expulsá-los. Foi o que Platão fez no último livro da *República*, o Livro X: “E assim temos desde já razão para não o recebermos [os poetas] numa cidade bem governada [...]” (605b). O porquê dessa exclusão abrange uma boa discussão. Sem dúvida a elucidação dessa questão repousa na crítica platônica à *mimese* (imitação) poética, mas, de antemão, ressaltamos que não está relacionada com uma crítica à *mimese* em si mesma, mas à que é portada pelos poetas. Platão se refere à arte poética como uma imitação que está “três pontos afastado da verdade”. Lançando mão de exemplos, fala que no primeiro ponto se encontra a “cama” real, isto é, a Ideia de cama, Deus é o seu artífice natural; no segundo ponto está a imagem sensível, a cama executada pelo Marceneiro a partir da cama real; e no último, a ilustrar os Poetas, a cama feita pelo Pintor – uma imitação da cama executada pelo marceneiro, que já era, por seu turno, a imagem aparente daquela real. Portanto, os poetas lidam com a *imitação* de uma “realidade”, por sua vez, *imitação* de uma outra, esta sim, realmente verdadeira.

Entretanto, como vimos há pouco, Platão não deixou de admitir as “boas fábulas”, sinal que o problema da *mimese* residia tanto mais em imitar os “maus exemplos” fornecidos

pelas “*más fábulas*”. Porém, não só isso. De nada valerá selecionar os “bons mitos” sem mandar embora os Poetas. A recusa de Platão está muito mais voltada aos poetas do que à poesia. Num trecho esclarecedor do Livro X, Sócrates, ante o reconhecimento do encanto e sedução (607c-d) exercido pela poesia (homérica, sobretudo), afirma ser justo fazê-la regressar à cidade, mas tal regresso, além de não incluir os poetas, ainda coloca algumas condições para sua inserção: “Concederemos certamente aos seus defensores [da poesia], que não forem poetas, mas forem amadores de poesia, que falem em prosa, em sua defesa, mostrando como é não só agradável, como útil para os Estados e a vida humana.” (607d-e, grifo nosso). A poesia requer ser dirigida, não mais pelos poetas, mas sim por uma justificativa filosófica: “mas enquanto não for capaz [a poesia] de se justificar...” (608a). Desde já, só não basta amar a poesia, é preciso ter consciência de sua utilidade no âmbito da justiça alvejada na cidade (608a-b).

Por que “não mais pelos poetas...”? Platão fala de “dois elementos” contrários e simultaneamente presentes no homem: uma parte melhor de nós, a *racional*, e outra pior, a *irracional*. Esta é sofrível e irascível. Aquela, calma e sensata. O poeta segue a pior parte. Repitamos, a preocupação de Platão é com a boa governança da cidade, quando ele diz acerca dos poetas: “E assim temos desde já razão para não o recebermos numa *cidade bem governada...*” – na continuação da citação, o filósofo esclarece o porquê – “porque desperta aquela parte da alma e a sustenta, e, fortalecendo-a, deita a perder a razão” (PLATÃO, 2001, p. 469, grifo nosso)¹⁵. Nessa feita, o Poeta é aquele que desperta a alma humana para o que de pior há nela, levando a perder a razão; ou ainda, é como estar apaixonado por alguém, sem, contudo, essa paixão ter proveito algum (608a).

A recusa rígida de Platão, por outro lado, não apaga de certa forma a influente continuidade do Mito no seio de sua filosofia. Os recursos alegóricos como o Mito da Caverna (514a-517c) e o Mito de Er (614b-621d), bem como a criação do próprio artifício literário dos Diálogos Socráticos, dão prova da afinidade entre seu projeto filosófico e seu projeto mítico-poético (CAIMI, 2003, p.112). Além do mais, a coesão de sua cidade ideal depende de fundamentos mítico-divinos que o filósofo anuncia no Livro III da *República*: o Mito do homem formado da Terra (414d - 415a) e a sua versão do Mito das Idades (415a-c).¹⁶

¹⁵ Num outro trecho (607a) também se diz: “Se, porém, acolheres a Musa apazível na lírica ou na epopéia, *governarão a tua cidade* o prazer e a dor, no lugar da lei e do princípio que a comunidade considere, em todas as circunstâncias, o melhor” (PLATÃO, 2001, p. 472, grifo nosso).

¹⁶ O conteúdo educacional do primeiro mito garantiria a *unidade* entre todos os cidadãos, na medida em que se reconhecessem como *irmãos*, provindos de uma mesma origem divina, filhos todos da “mãe-terra”. Difundido em conjunto com este, um outro, o *Mito das Idades* ou *das Raças*, variante de Hesíodo (*Trabalhos e Dias*), o qual Platão transforma para uso específico de sua filosofia. Neste, ao invés de cinco raças, Platão resume em

Vicente Ferreira dedica um capítulo inteiro de um livro para discutir a “estética de Platão”. Referimo-nos à obra *Exegese da Ação* de 1949, tempo em que o filósofo adentrava sua segunda fase, e, por esse motivo, o mito ainda era visto sob o signo exclusivo da arte e/ou poesia¹⁷. No texto o filósofo paulista investiga a teoria da arte de Platão, criticando-a e apontando as causas de sua limitação. Vicente vê o palco da história como um espaço de criação que acontece através de um diálogo infinito de interação ilimitada: “Se aceitarmos com Hans Freyer a ideia de que ‘toda a criação é um diálogo entre os homens, um diálogo que usa o expediente, o *detour* do dar forma, do configurar’, veremos o cenário histórico como o lugar de um colóquio infinito como uma tessitura dessa interação ilimitada” (SILVA, 2009c, p.150)¹⁸. Essa interação está sujeita a um princípio trágico de tensão, onde os diversos sistemas culturais (concepções científicas, estéticas, filosóficas e religiosas) tendem, na medida em que se desenvolvem, a se colocarem na posição de dominância em relação aos outros sistemas (SILVA, 2009c), ocorrendo uma dinâmica de alternância de poder entre cada um dos expoentes culturais no transcorrer histórico: “[...] o grande fator da dinâmica histórica é justamente a preponderância alternada desses diferentes sistemas de finalidades” (SILVA, 2009c, p. 150). Será dentro deste quadro de sobreposição cultural que o filósofo Vicente Ferreira examinará a teoria estética de Platão. Nesse sentido, o “realismo das ideias” platônico é possível que seja fruto da intolerância epocal do conhecimento cultural-filosófico sobre o conhecimento artístico. No trecho abaixo, Vicente explica de que modo a concepção filosófica de Platão empobreceu a arte, ao tempo em que se remete à questão culturalista:

O realismo das ideias foi sem dúvida uma causa que limitou o alcance da teoria platônica da arte. Sendo a beleza das coisas uma cópia da beleza das ideias, e sendo a arte uma cópia das coisas, uma cópia da cópia, a beleza propiciada pela arte seria assim qualquer coisa de terciário e irrisório. A teoria da arte como imitação, como mimese, como cópia das coisas e das ações, que tão larga repercussão teve depois na história da estética, nasceu dessa interpretação deficiente das atividades espirituais e de todo o campo da produção cultural do homem (SILVA, 2009c, p. 154).

Há uma espécie de germe no saber filosófico de Platão, quer dizer, no “realismo das ideias”, que leva o conhecimento artístico a se perder sob o julgo do filosófico: “Admitindo-se a homogeneidade das formas do saber, reduzindo-se todo o saber à intuição das essências, a uma capacidade intelectual, é claro que se desconhece essa faculdade de

três, a saber, a de ouro, dos governantes, a de prata, dos auxiliares (Guardiões) e a derradeira, a de bronze e ferro, dos artífices. Esta proposta mítica garantiria o reconhecimento das *diferenças* entre os cidadãos, cada qual em sua respectiva raça de origem, sob pena de a cidade não ser destruída, como que apelando para uma autoridade *oracular* (PLATÃO, 2001; JARESKI, 2015).

¹⁷ Sobre essa acentuação artística e poética do significado do mito, desprende-se a constatação de que Vicente Ferreira da Silva até então não havia descoberto os mitos na acepção que passará a tomar na última fase de seu pensamento, como veremos.

¹⁸ Aqui já se encontram os ingredientes da perspectiva dialética que um ano depois será desenvolvida em seus mínimos detalhes no livro *Dialética das consciências: o diálogo e a história como espaço infinito de interações*.

intimização do processo estético” (SILVA, 2009c, p. 156).¹⁹ A cosmovisão filosófico-platônica, dirigida ao regime de sua cidade perfeita, repele drasticamente os efeitos perturbadores do capricho artístico. Definida a cosmovisão platônica como uma “certa ordem de realidades *completas, cerradas e definitivas*” (SILVA, 2009c, p.157, grifo nosso), é obvio que o impulso artístico seria uma ameaça, representando para o sistema platônico um “horror ao incerto e indefinido” (SILVA, 2009c, p.151)²⁰. A estética platônica afasta da vida, do corpóreo, do concreto, qualquer possibilidade autêntica do belo artístico, recebendo em troca, a perdição de se tornar algo meramente abstrata: “[...] destituindo o sensível de qualquer dignidade ontológica, afastando-se do concreto, perde-se em áridas construções e mecanismos abstratos” (SILVA, 2009c, p.151).

Ainda que na malha da história essa tensão litigiosa predomine sobre os raros momentos de harmonia intercultural, Vicente mantém a esperança do equilíbrio entre os centros culturais, uma possibilidade sempre aberta do devir histórico, desde que todo ato não seja interesseiro, mas encontre sua razão de ser e seu fim em si mesmo (SILVA, 2009c).

Aristóteles, por sua vez, foi mais tolerável com o Mito do que seu mestre. Na *Metafísica*, chamou os poetas de “antigos teólogos” (1091b 35); disse que foram eles “os que primeiro cultivaram a filosofia” (982b 11-12) e, ainda mais, confessou: “aquele que ama o mito [*philomythós*] é, de certo modo, filósofo” (982b 18-19).²¹

De início, com essas simples afirmações, Aristóteles une e identifica o mito com a filosofia. Na medida em que o filósofo de Estagira vai recuperando as potencialidades do mito ou poesia, mais esclarecido vai ficando este nível de identificação. Doravante, a poesia mítica começará a ser tida como *verdade*. Inexistirá o fosso, que seu mestre concebeu, entre ela e o saber filosófico. A diferença entre Poesia e Filosofia não será mais de grau ou natureza, ambas compartilharão da mesma verdade, apenas em domínios diferentes (ABBAGNANO, 2007).

¹⁹ Nota-se que esta atitude crítica do filósofo brasileiro para com modalidades de caráter meramente intelectualista, intuitivo da essência, abstratos etc., começa a se desenhar desde esse período e desemboca em sua forma mais acabada com as contribuições advindas da última fase do pensamento de Heidegger, por sinal com uma obra de 1951 que traz este título – “*A Última Fase do Pensamento de Heidegger*”, e com outra do mesmo ano – *Ideias para um Novo Conceito do Homem*.

²⁰ Vicente Ferreira faz uma dura crítica aos sistemas utópicos e fechados que, a começar de Platão e a se estender a outros posteriores, “cometeu o erro de fixar a produção do homem”; trata-se do problema da “tutela da arte” ou da “arte dirigida” (SILVA, 2009c, p. 158).

²¹ O quadro compreensível em que se inserem essas afirmações é evidenciado por Aristóteles no sentimento (*pathos*) de *admiração*, compartilhado entre poetas e filósofos. A admiração é a causa do filosofar, tanto na contemporaneidade de Aristóteles como originalmente no mito. Quem experimenta tal sensação reconhece que não sabe; filosofa, então, para se libertar da ignorância, buscando o conhecimento tão somente em vista do saber e não por uma utilidade prática (982b 14-21).

Sem dúvida, o eixo de desenvolvimento do pensamento poético de Aristóteles repousa, semelhantemente, sobre a questão da *mimese*, haja vista que a *Poética*, obra específica de Aristóteles a tratar da mitologia, é a todo o momento uma resposta a Platão em torno da questão mimética. Os dois partem de um ponto em comum: a poesia-mítica pertence ao campo da imitação (*mimese*). Todavia, na acepção conceitual da *mimese*, discípulo e mestre destoarão profundamente.

Abaixo um trecho célebre de Aristóteles que muito revela sobre a natureza da poesia e o seu novo encaixe mimético:

Não é ofício de poeta narrar o que aconteceu; é, sim, o de representar o que poderia acontecer, quer dizer: o que é possível segundo a verossimilhança e a necessidade. O historiador e o poeta não diferem pelo facto de um escrever em prosa e o outro em verso [...]. Diferem é pelo facto de um relatar o que aconteceu e outro o que poderia acontecer. Por isso a poesia é algo de mais filosófico e mais sério do que a história, pois se refere aquela principalmente o universal, e esta o particular. Por “referir-se ao universal” entendo eu atribuir a um indivíduo de determinada natureza pensamentos e ações que, por liame de necessidade e verossimilhança, convém a tal natureza (ARISTÓTELES, 1984, p. 249).

O poeta lida diretamente com o que “poderia acontecer”, isto é, o “possível”, não com fatos ocorridos realmente; embora Aristóteles admita que fatos que já aconteceram sejam *possíveis* também em certo sentido (1451b 18). Entretanto, há um limite para a *possibilidade* de fatos que aconteceram realmente, quer dizer, nem todos os fatos já ocorridos são, por natureza, *possíveis* - “nada impede que alguma das coisas que realmente acontecem sejam, por natureza, verossímeis e possíveis, e por isso mesmo, o poeta venha a ser o autor delas”²². O “possível” da poesia opera segundo os princípios²³ da *verossimilhança* e *necessidade*. Logo, se um dado acontecimento ou acontecimentos não forem verossímeis e necessários, eles não são objetos da poesia. Resta-nos então saber o que é verossimilhança e necessidade. *Verossímil* é “O que é semelhante à verdade, sem ter a pretensão de ser verdadeiro” (ABBAGNANO, 2007, p.1000). Inferimos, assim, que um acontecimento só é possível no ponto de vista poético se ele for, por um lado, “semelhante à verdade”, quer dizer, próximo da verdade. O mítico-poético, para Aristóteles, não está ausente de verdade, como defendia Platão; pelo contrário, o que é *possível* já é de algum modo “verdade”.

E quanto ao outro princípio em que se baseia o “possível” poético, o que vem a ser? *Necessário*, o que no sentido fundamental do conceito aristotélico é “o que não pode ser de outra forma”, donde decorre em justaposição o conceito de *essência*, a saber, “o que a

²² Se somente “algumas das coisas...”, então, nem todas...

²³ Algumas traduções da *poética* usam a expressão “princípio” referindo-se à verossimilhança e necessidade, reproduzindo em conformidade o sentido dos dois termos aristotélicos: “de acordo com o *princípio* da verossimilhança e da necessidade” (ARISTÓTELES, 2008, p. 54, grifo nosso).

coisa não pode não ser” (ABBAGNANO, 2007, p. 704, 359). Aplicado para o campo da poesia, domínio das contingências humanas, equivale à captação da *essência necessária* no mundo da vida e das experiências. Esta “essência” de caráter “necessário” é percebida na estrutura interna do mito: no estabelecimento de conexões entre um acontecimento e outro (1451a 32), conexões de natureza *causal* – “uma coisa por causa da outra” (1452a 20-21), formando um todo coerente, de tal modo que um acontecimento só é “possível”, na perspectiva poética, se ele for, por outro lado, dotado de *conexões causais* entre os fatos narrados. A poesia mítica, no sentido aristotélico, não está desprovida de essência, tal qual pensava Platão ao negar qualquer tipo de substancialidade no mundo sensível das experiências; ao contrário, na poesia, há *essência*, como *aquilo* que liga cada fato isolado, dotando-o de sentido *necessário*, digo, que *não pode não ser*.

Exposto até aqui, que o “acontecer” mítico-poético é *aquela* fundamentado no princípio da verossimilhança (passível de verdade) e da necessidade (conexão causal), seguimos na “célebre citação”, complementando esse entendimento com a questão da *universalidade* da poesia referida por Aristóteles. Ela é inserida tanto para qualificar o caráter “mais filosófico” da Poesia em relação à História, quanto para ampliar o sentido dos princípios (verossimilhança e necessidade). Dessa forma, a poesia é mais filosófica do que a história porque ela expressa o *universal*, enquanto que a história, o *particular*. O Historiador lida com os fatos ocorridos da maneira como se encontram, naturalmente isolados (particularidade), como diz Aristóteles – “eventos cada um dos quais estão para os outros em relação meramente casual” (1459a 23) ou – uma coisa “depois da outra” (1452a 20-21). Ao invés disso, o Poeta não deixa nada por acaso, intercala os acontecimentos com nexos causais, formando um todo contínuo, ou melhor, *universal*. Por último, Aristóteles acrescenta uma nova ideia acerca do sentido do verossímil e do necessário: são eles predicativos de *universalidade*. Assim, se uma ação é *passível de verdade* e forma um *tudo coerente*, ela é, pois, uma ação universal. Isto nos oportuniza falarmos de um outro sentido de “universal”, dessa vez de alcance *ético*, compreendido na ampla aceitação da expressão poética pela audiência pública. A poesia, nesse ínterim, revestida da Tragédia²⁴, imita a felicidade ou infelicidade (1450a 16-17), suscita o “terror e a piedade”, tendo como efeito “a purificação das emoções” (1449b 27). A estrutura *interna* do mito é sentida (*pathos*) *externamente* no alcance universal do público, que se vê identificado com as experiências humanas “possíveis”, segundo a verossimilhança e a necessidade.

²⁴ A tragédia é arte mimética por excelência na óptica de Aristóteles, para quem “é a imitação de uma ação de caráter elevado, completa e de certa extensão, em linguagem ornamentada [...]” (ARISTÓTELES, 1984, p. 245).

Uma vez analisada a natureza da poesia aristotélica, cumpre-nos ressaltar seu novo encaixe mimético. Aristóteles, embora considere a poesia mítica uma imitação, não a interpretou conforme seu mestre, como ausência de realidade, uma espécie de *imitação da imitação*. Aristóteles, ao revés, viu no “possível” (signo da imitação) eminência de “verdade” (*verossimilhança*) – pois “verdade” não se dá apenas no que “é”, mas no que “pode ser” – e coerência estrutural interna (*necessidade*) – que se externaliza em alcance ético – princípios que se resumem numa única palavra: *universalidade*. Com tudo isso, a imitação poética não é mais uma mera reprodução da realidade, mas imitação *criativa*, pois, doravante, sobre o objeto da Poesia há a participação inventiva do poeta que “usa artisticamente” (1453b 25) o material mítico tradicional, dando-lhe unidade e sentido, que não possui naturalmente enquanto fatos particulares da História.

Perante a visão dignificante da poesia-mítica arrojada por Aristóteles, chega-nos parecer insustentável uma recusa do mito por parte do estagirista, mas o antropomorfismo de Xenófanés, pelo que tudo indica, arrastou o pensador grego não somente no aspecto da crítica aos absurdos fantasmagóricos dos deuses gregos, mas na retirada do divino da instância religiosa para a filosófica. Aristóteles desacreditou os mitos de veracidade religiosa, promovendo uma intelectualização da religião mítico-tradicional a ponto de perder todo seu valor real: “A comunhão religiosa com os deuses, própria da religião e da mitologia popular, se desloca aqui por um princípio explicativo do mundo” (ESTRADA, 2003, p.65). Vicente Ferreira da Silva, ao seu turno, reintegra mito e religião, conforme eram num princípio primitivo, afirmando que “toda religião é uma percepção e adoração dos deuses” (SILVA, 2010c, p. 115); e ainda, em uma de suas frases mais marcantes, atesta que o mito é “presença real e efetiva dos deuses” (SILVA, 2010j, p. 106). Fica assim, demarcada, nesse ensejo, o caráter de recusa mítica de Aristóteles vista do ângulo adorativo-religioso da filosofia de Vicente Ferreira.

Com o advento da Era Cristã, como se não bastasse a ardilosa crítica da filosofia grega, renova-se a recusa aos mitos. A crítica de Xenófanés, Platão e Aristóteles à mitologia foi desferida *pela* filosofia e *para* proveito da filosofia. Já a negação cristã dos mitos parte de uma expressão religiosa – ainda que reconhecendo e reutilizando o pensamento filosófico – em prol de uma revitalização, igualmente, religiosa.

O termo grego *mythos* aparece cinco vezes no Novo Testamento²⁵. E tal ocorrência já nos coloca diante de um fato fundamental: a difusão da cultura grega no mundo

²⁵ 1 Timóteo 1.4 | 1 Timóteo 4.7 | 2 Timóteo 4.4. | Tito 1.14 | 2 Pedro 1.16.

da época. Evento que se dá desde as conquistas de Alexandre, o Grande, no século IV a.C, e perdura ao longo da expansão do Império Romano, às vésperas do início da Era Cristã – dois impérios que, ao se expandirem territorialmente, entraram em contato com a cultura grega, sendo por ela fortemente influenciados. Isso explica o fato de o Novo Testamento ter sido escrito em grego, a principal língua falada nesse interstício imperial. Cabe, então, nos perguntarmos sobre qual o sentido que as escrituras conferiram ao termo *mythos*.

Nas cinco menções neotestamentárias, o termo grego *mythos* vem traduzido como “fábulas”, “lendas”, “histórias inventadas” e até mesmo como “mito”, fazendo uso, nesse caso, do próprio vocábulo²⁶. Apesar da pequena variação, todos os termos se equivalem e repercutem a mesma ideia que os filósofos gregos clássicos tinham do que designavam pelo nome de *fábulas*: a de histórias *ficcionais*. Entretanto, no solo do judaísmo e do cristianismo, os motivos são outros: advêm da forte orientação *historiográfica* que batiza essas duas religiões. O historiador Jacques Le Goff (1990, p. 444) as descreve como: “religiões radicadas histórica e teologicamente na história, como ‘religiões da recordação’”. A propósito, em duas das passagens²⁷ bíblicas sobre o mito, transparece com evidência essa orientação para a história: “E assim, deixando de ouvir a verdade, eles se desviarão para as fábulas” (2 Timóteo 4.4). Notamos, primeiramente, nesta passagem paulina, que a história sagrada do cristianismo está para a verdade (*aletheia*), como o mito está para as fábulas. Na segunda passagem, proferida desta vez por outro apóstolo, Pedro, o objetivo do versículo é demarcar a nítida diferença que há entre um fato histórico, testemunhado de maneira ocular, e uma fábula, “habilmente inventada”: “Pois não foi seguindo fábulas habilmente inventadas que vos demos a conhecer o poder e a vinda de nosso Senhor Jesus Cristo, mas sim, por termos sido testemunhas oculares da sua grandeza” (2 Pedro 1.16).

Durante os séculos II e III, em plena Era dos Pais da Igreja, surgem as primeiras acusações de procedência grega dirigidas contra a nova Fé que se espalhava por todo o Império Romano, fazendo aparecer um grupo de autores que procuraram defender a Fé cristã dos variados ataques em voga: eles foram chamados *Apologistas Cristãos*. (HÄGGLUND, 2003). Com eles encontramos a primeira conexão entre Cristianismo e Filosofia grega, em boa parte, exaltando o legado filosófico e, por vezes, tecendo contra ele severas críticas²⁸.

²⁶ Foram aqui utilizadas as traduções: *Almeida Corrigida Fiel (A-CF)*, *Bíblia Sagrada (CNBB)*, *Nova Versão Internacional (NVI)* e a *Nova Tradução na Linguagem de Hoje (NTLH)*.

²⁷ As duas passagens bíblicas que se seguem neste parágrafo são extraídas da tradução católica: *Bíblia Sagrada (CNBB)* trad. da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil trad. dos originais. 2001.

²⁸ Dentre os maiores contestadores da filosofia grega estavam: Tarsiano, Ermas (século II), Hipólito, Minúcio Felix e Tertuliano (século III). Entre os que a abraçaram estimadamente: Justino, Atenágoras, Melitão (século II), Clemente e Orígenes (século III) (ADRIANO, 2002).

Destacamos os nomes de Justino e Orígenes na lista dos grandes apologistas cristãos; e nos deteremos, a propósito deste estudo, na apresentação de suas defesas endereçadas às acusações gregas de proveniência *mítica*.

Justino, em *I e II Apologia* (155-160 d.C), é partícipe da inspiração neotestamentária do sentido fabular e inventivo dos mitos, entretanto, amparado na mesma revelação bíblica, adentra no assunto explicando que tal inventividade se dera por obra dos demônios: “Ao contrário, os que ensinam os mitos inventados pelos poetas não podem oferecer nenhuma prova aos jovens que os aprendem de cor. E nós demonstramos que foram ditos por obra dos demônios perversos, para enganar e extraviar o gênero humano” (JUSTINO, 1995, p.51). Assim, o propósito apologético de Justino era *falsificar* por completo aquilo (o mito) que já era mera invenção, e isto, por meio de duas formas: revelando a verdadeira face dos deuses; e tornando os mitos gregos como uma espécie de “cópias” de histórias hebraicas mais antigas e reais.

À luz de uma passagem do livro Gênesis²⁹, o apologeta Justino insere a origem dos deuses pagãos dentro da cosmovisão cristã, explicando que aqueles que os gregos têm por deuses na verdade são demônios, nascidos de relação sexual entre anjos e mulheres (humanos)³⁰. Preenchendo o quadro explicativo, Justino (1995, p. 51) recorre para a antiguidade histórica de Moisés e os Profetas do Antigo Testamento, mais antigos do que todos os escritores gregos, de quem se inspiram os poetas, por mediação de demônios, para comporem seus mitos (I *Apol.* 54, 2-10).

Orígenes (2012, p.117), respectivamente, na obra *Tratado sobre os princípios* (220 e 230 d.C), assevera o peso e o valor histórico dos acontecimentos bíblicos: “é preciso dizer que a verdade histórica de alguns fatos é clara:...” (daqui segue ele citando vários fatos bíblicos ocorridos no ponto de vista histórico). Não em detrimento disto, Orígenes abre uma nova interpretação dos eventos bíblicos, para além da história, afirmando que alguns acontecimentos nas Escrituras, tidos como literais, não aconteceram historicamente, mas apenas possuem sentido espiritual e/ou alegórico: “O leitor atento pode verificar outras expressões semelhantes, em grande número, nos Evangelhos, e admitirá que, nas histórias relatadas literalmente, há muitas outras entretecidas que não aconteceram” (ORÍGENES,

²⁹ Gênesis 6.4: “Ora, naquele havia gigantes na terra; e também depois, quando os filhos de Deus possuíram as filhas dos homens, as quais lhes deram filhos; estes foram valentes, varões de renome, na antiguidade.” (Tradução: *João Ferreira de Almeida Revista e Atualizada*).

³⁰ Esse processo se deu da seguinte forma: Deus confiou os cuidados da Terra a anjos, estes (alguns provavelmente), abandonando sua posição original, se deixaram vencer pelo amor das mulheres e com elas tiveram filhos, que são os demônios, os poetas não sabendo disto, os chamaram pelo nome de “deuses” (II *Apol.* 4, 2-5).

2012, p. 176), em seguida adverte que o leitor fiel das Escrituras “deve examinar com atenção onde é que o sentido literal é verídico, e onde é que ele é impossível (ORÍGENES, 2012, p. 178).

O apologeta Orígenes, ao perceber que determinados eventos bíblicos não podem ser reduzidos ao plano elementar da história, dado sua natureza espiritual e a-histórica, acaba dotando-os de elevada grandeza, ao tempo que (não podemos deixar de notar nesta insígnia de “recusa”) abre um precedente de *concordância* com um “comportamento mítico” essencial de que fala Mircea Eliade (1992, p.46): o “*illud tempus*”, referente a um “outro tempo”, ou “o Grande Tempo” (ELIADE, 2008, p.320). Esta apreensão bivalente parece colocar a crítica de Orígenes em uma posição de meia-recusa, todavia tão ambivalente quanto sua crítica pode ser às implicações interpretativas sobre ela. Numa primeira via, Orígenes de fato “recusa”, quando confere a devida historicidade à Fé Cristã. Noutra via, não há a “recusa”, e sim favorecimento, pois a realidade cristã comporta, tal qual o mito, acontecimentos espirituais e a-históricos. Mas, numa terceira via, poderíamos questionar se a bivalência cristã não seria um síncrono de duas possibilidades, que só a elevaria mais ainda, recolocando-a sob a ótica de uma nova e mais forte recusa.

Em 386 d.C, se converte à Fé Cristã aquele que nas palavras de Berthold Altaner (1956, p.353, tradução nossa) seria “o teólogo mais importante e influente de toda a Igreja”³¹: Aurélio Agostinho, ou Santo Agostinho, como ficou conhecido. Herdeiro da tradição apologética, contudo, expandiu para além a sua produção literária, incluindo, dentre outros, escritos filosóficos, exegéticos, de gênero literário etc.

A sua principal obra apologética é *A Cidade de Deus* (413-427 d.C). É em suas volumosas páginas que o filósofo cristão rebate afirmações acerca dos Mitos, numa discussão entre o Santo e um filósofo pagão chamado Marcos Terêncio Varrão. Agostinho confere reputados elogios a Varrão em matéria religiosa – “Quem fez mais sábias descobertas?” (AGOSTINHO, 1996, p. 559) –, tanto que parte de suas classificações dos “gêneros teológicos” para pensar a religião e a teologia. São elas: a *teologia mítica*, a *teologia física* e a *teologia civil*.

Teologia mítica (ou fabular, como prefere Agostinho) é própria dos *poetas*, seu espaço de atuação é o *teatro* e tem como principal designação a acusação de ser *fictícia* e *mentirosa* quanto à natureza do que seja o divino. A teologia física (ou natural, como a redenomina Agostinho) é especialidade dos *filósofos*, tem como espaço o *mundo* e é

³¹ “el más importante e influyente teólogo de toda la Iglesia”.

considerada *verdadeira*, isto é, conforme a natureza. A teologia civil é do *povo*, dentre os quais se destaca a figura do *sacerdote*; é nela que são instituídos oficialmente os deuses a serem venerados na cidade (AGOSTINHO, 1996).

Agostinho inseriu o Cristianismo na classificação varrãoneana de teologia natural, declarando-o como *vera religio* (religião verdadeira). A fim de amplificarmos o que Varrão e Agostinho entendem por “natureza”, o termo aponta para a realidade de que há “deuses” por *natureza* e deuses inventados pelos homens: “Com quanta mais liberdade e agudeza dividirias os deuses reconhecendo: estes são naturais e aqueles outros foram instituídos pelos homens” (AGOSTINHO, 1996, p. 574). O filósofo cristão denuncia que há “razões pretensamente naturais” (1996, p. 683), um exemplo disto é a que afirma haver, no plural, *deuses* por natureza, quando na verdade só há um deus por natureza. Contudo, a finalização do entendimento agostiniano de “natureza” acaba por ir além do conceito pensado por Varrão: “Embora o verdadeiro Deus seja Deus por natureza e não por conceito, – todavia, nem toda a natureza é Deus” (1996, p. 583). Ou seja: na visão cristã agostiniana, Deus transcende a natureza, uma vez que “nem toda natureza é Deus”.

Santo Agostinho passa então à crítica “contra Varrão”, deflagrando que este, ao mesmo tempo em que reconhece a teologia natural como a única que detém a verdade sobre a divindade, nega-se a cultuar de acordo com a *natureza*, por receio de contrariar os costumes do povo, permitindo por conveniência o culto a deuses, que sabe não existirem por natureza. Agostinho (1996, p. 450) atesta que Varrão se aproxima da visão cristã, acreditando em um único Deus, porém concebendo-o como uma espécie de “alma que dirige o universo”. Santo Agostinho (1996, p. 451), assim, referindo-se a Varrão, contesta sua visão de Deus: “Encontrando-se tão perto da verdade, poderia talvez reconhecer facilmente a mutabilidade da alma e isso tê-lo-ia levado a conceber que o verdadeiro Deus é, por natureza, imutável e, conseqüentemente, criador da própria alma”.

O abalo da crítica de Santo Agostinho ao mito e ao paganismo, em todas as suas expressões, pode ser medido pela interrupção entretempos que estabelece o filósofo em seu momento histórico. Otto Maria Carpeaux (2008, p. 138) se refere a Agostinho, no plano da literatura universal, como “o Colombo de um novo continente”, assinalando com ele o encerramento de uma fase evolutiva da mentalidade cristã e o início de outra fase, quando o cristianismo, retirado para dentro dos muros da igreja, volta-se para os hinos e liturgias. Esses novos ventos anunciam a chegada da Idade Média. Doravante, rompeu-se a aliança entre a igreja e as letras pagãs, feito que Otto Carpeaux (2008, p. 137) atribui a um tal “espírito poderosíssimo [que] destruiu o equilíbrio”: Agostinho.

A relação de Vicente Ferreira da Silva com o cristianismo é curiosa e complexa. Apresenta uma linha que vai de um tom comedido a uma crítica cada vez mais inflexiva. De início, a julgar por sua obra *Dialética das Consciências*, peça principal da segunda fase de seu pensamento, encontramos um tom amistoso e moderado na forma com que o filósofo se refere algumas vezes a Cristo: “Cristo, amando os homens, infundiu-lhes a virtude e a graça como repertório de forças à sua disposição. Essas dádivas, que podem ou não ser empregadas, constituem a oportunidade de nossa salvação” (SILVA, 2009a, p. 245). É evidente, todavia, que o emprego da figura de Cristo nesse particular não é no sentido propriamente religioso. Ao falar de “graça” e “salvação”, Vicente alude às possibilidades ontológicas do amor no intercurso dialético das consciências, mas situadamente à superioridade ontológica do “amar” sobre o “amado”, do dar sobre o receber, da ação sobre a passividade: “amar equivale à realização imediata da dimensão ontológica, enquanto ser amado significa receber passivamente essa oportunidade”.³² Por outro lado, embora lançando mão do exemplo cristão, no qual o ato de amar vivenciado por Cristo possibilita a salvação das outras consciências, na medida em que somente amando o outro, dar-se a ele a liberdade de ser-outro³³, Vicente Ferreira, ainda nesta mesma obra, já denuncia uma coragem antitética frente a determinadas premissas cristãs.

Em defesa de um processo das relações dialéticas do “eu” e do “tu” como projeto ontológico inconcluso e aberto, “no puro espaço da indeterminabilidade infinita” (SILVA, 2009a, p. 244), Vicente critica o que ele chama de a utopia do reino de Deus e do amor sobre a terra, terminologias diretamente ligadas à Fé cristã. O que está em jogo neste pleito é o estatuto ontológico em questão. Desde esta fase de seu pensamento, o filósofo paulista já assinalava uma perspectiva do *ser* de natureza não fixa, nem voltada a “uma realidade pretérita e adâmica”, tampouco repousada em um futuro definitivo. Segundo Vicente, “o advento de um reino de amor manifesta-se somente em forma episódica e provisória” (SILVA, 2009a, p. 246), já que “todo o amor a alguma coisa implica o ódio a outra, não se podendo, portanto, pensar numa ordem universal do amor” (SILVA, 2009a, p. 245). Eis aqui, então, uma das audaciosas críticas contra elementos do cristianismo, em proveito de uma posição filosófica assumida.

Contudo, a contestação mais dura e abrangente de Vicente Ferreira da Silva, alvejando o núcleo cristão, estava por se revelar em seu derradeiro ciclo filosófico,

³² No mesmo contexto explicativo, Vicente Ferreira também diz: “Amar é algo mais que ser amado, já que a atividade é superior ao modo de ser da passividade” (SILVA, 2009a, p. 244).

³³ Sobre a conexão entre amor, liberdade e alteridade nos diz Vicente: “Esse dar espaço a outro eu, essa confiança promotora da transfiguração do outro é um traço típico da acolhida amorosa” (SILVA, 2009a, p.242).

incomparável a tudo que tenha expressado em seu momento anterior. Apresentando, por enquanto, de forma sintética, trata-se de duas acusações, a saber, o cristianismo é o principal responsável pela *dessacralização da natureza* e, concomitante a isto, pela culminação da *humanização dos deuses*. Para o filósofo da religião, Vicente Ferreira, o cristianismo é uma religião epocal, e nesses termos o ocidente é inescusavelmente cristão, o que inclui o próprio Vicente Ferreira da Silva, porém, em sua epocalidade, o advento cristão é uma fase da humanidade, por sinal uma fase de vertiginoso declínio, prefigurada nestas duas acusações acima assinaladas.

2.3 Mito em métodos

Ainda que o universo metodológico do mitólogo não se restrinja ao da História, a ausência de uma acurada análise documental pode destituir de solidez os estudos míticos. Mircea Eliade (2008), logo no início de seu *Tratado de História das Religiões*, atenta para as dificuldades metodológicas em que enfrenta o historiador das religiões: a heterogeneidade de materiais prevista nos inúmeros ou, dependendo do caso, escassos documentos disponíveis, na conservação ao acaso destas fontes, nos meios muito diferentes de onde elas provêm e no estudo comparativo das religiões, momento em que a dificuldade se agrava, diante da pretensão de atingir o conhecimento de um grande número de modalidades do sagrado. Frente a este quadro dificultoso, Eliade expõe a necessidade de buscar e legitimar “um” método: “A nossa preocupação principal é a de justificar o método que vai obedecer a obra presente. Em que medida estamos nós autorizados – dada a heterogeneidade e precariedade do material documental – a falar das ‘modalidades do sagrado’?” (ELIADE, 2008, p. 13).

O “Método” pretendido de que fala até aqui Mircea Eliade (2008, p. 15) consiste numa *primeira* acepção metodológica, de cunho *historiográfico documental*, classificada pelo autor como “dificuldades de ordem prática” e “observações preliminares” (2008, p. 16); atém-se aos exames dos documentos hierofânicos em sua particularidade factual (ELIADE, 2008). Sem delongas, o mitólogo apresenta, pois, os traços fundamentais de tal método:

O método mais seguro é evidentemente o que considera e utiliza todos esses documentos heterogêneos, sem excluir nenhum tipo importante e atenta simultaneamente para a questão dos *conteúdos revelados* por todas as hierofanias. Obteremos assim um conjunto coerente de notas comuns – como veremos mais tarde, aliás – permitem organizar um *sistema* coerente da sacralidade vegetal (ELIADE, 2008, p. 14, 15).

A demonstrabilidade deste procedimento metódico (historiográfico) se dá através da aproximação de hierofanias que partem de meios e interpretações aparentemente opostos,

para concluir que são na verdade reais, válidas e autênticas; de modo algum contraditórias, mas integráveis e complementares (ELIADE, 2008).

Munido de coerência factual, efeito da análise documental historiográfica, Eliade partirá para a próxima acepção de “método” – a saber – de abordagem *Ontológica*, chamada por ele em seu *Tratado* nos termos de “conseqüências teóricas” ou “teorias implicadas”. Notamos, assim, que enquanto, na primeira acepção, “método” delimita-se ao campo prático, preliminar e documental da História; na segunda tomada, o “termo” abrange o domínio teórico, conclusivo e fundamental da Filosofia.

Em outras páginas, as de *Mito e Realidade*, Eliade trabalha mais especialmente com a Ontologia³⁴ e sua ligação direta com os mitos, apresentada na fórmula: “o essencial precede a existência” (ELIADE, 1986, p. 85). A “essência”, signo ontológico por excelência, equivale à realidade *ab origine* (desde a origem), isto é, uma série de eventos divinos que teve lugar em um Tempo Mítico Primordial e que explica a realidade de tudo que Existe. Portanto, a “Essência” mítica e ontológica está situada noutra Tempo, no Tempo Sagrado, diferente do Tempo Profano da “Existência”, que a sucede (ELIADE, 1986).

Contudo, olhando com “lupas”, Mircea Eliade vai mais fundo nas distinções do que é propriamente “Ontológico” nos mitos. No interior do que ele chama de “Tempo Mítico”, há, na verdade, gradações diferentes de “Épocas”: Um é o Tempo Mítico “primeiro”, o Tempo “cosmogônico”, aquele “durante a Criação do Mundo”. Outro é o “Tempo Mítico” que teve lugar “depois” da Criação. Neste último o “essencial” “não está mais vinculado a uma *ontologia* (de como o Mundo – o real – veio à existência), mas a uma *História*” (ELIADE, 1986, p. 98). Podemos extrair algumas notas desta sucinta citação. Notemos em primeiro lugar que o “Ontológico” *eliadeano* é discernido pelo “grau” de *Origem* do Tempo mítico em questão – o verdadeiramente ontológico é o Tempo do ato da Criação, o que vem *depois* disto já é “História”³⁵. Em segundo lugar, percebamos que ainda que mudem as “vinculações, de “ontologia” para a “história”, todavia não se muda o fato de os dois Tempos continuarem devotados ao “essencial”, ou seja, tanto no nível *ontológico* quanto no que Mircea chama de “História”, há “essências” de um Tempo Mítico *ab origine*, o que nos leva a notar conclusivamente que ambos, o Tempo ontológico e o Tempo da História, por lidarem

³⁴ Na obra *O Sagrado e o Profano*, Eliade (1992, p. 85) afirma: “É por isso que o mito é solidário da ontologia: só fala das realidades, do que aconteceu realmente, do que se manifestou plenamente”. Ou ainda: “[...] aos níveis arcaicos de cultura, o ser confunde-se com o sagrado. Conforme vimos, é a experiência do sagrado que funda o mundo, e mesmo a religião mais elementar é, antes de tudo, uma ontologia” (ELIADE, 1992, p. 171).

³⁵ Não confundamos História com Tempo Profano, conforme Eliade os entende aqui. “História”, nessa acepção exclusiva, é simultaneamente divina e humana, pertencendo ainda ao âmbito da “essência” de um tempo mítico-divino. “Tempo Profano” se situa nos meandros da *existência* propriamente humana.

com o mundo das essências (*ab origine*), são por definição *Ontologias*³⁶. Talvez, essa aparente divisão da ontologia em seu pensamento se dissolva e se esclareça no que ele mesmo chama noutros contextos pelo nome de “diferença” ou “mudança de regime ontológico”³⁷.

Para todos os efeitos, a precisão do sentido ontológico distinguido por Mircea se baseia no próprio *conteúdo* dos “mitos de origem” das sociedades primitivas. O autor percebe, com singular desenvoltura, que apenas em uma única espécie de *mitos de origem* o Ente Divino desempenha um papel *cosmogônico*, quer dizer, *originalmente criador*. Que mitos são estes? São os *Mitos* que falam de um *Ente Supremo*³⁸, Criador do Mundo, que já representaram em tempos remotos “o próprio centro da vida religiosa” de muitos povos primitivos, mas que deu lugar a outras formas religiosas, representando hoje nas sociedades que se conservam “primitivas” um “simples setor periférico”. Várias tribos primitivas acreditam, no “estágio” em que se encontram atualmente, que o Ente Supremo, logo após criar o Mundo e o homem, retirou-se para o Céu abandonando as suas criações, transformando-se em *Deus otiosus* (ocioso). De modo geral, o que está por trás da mudança estrutural na experiência religiosa desses povos é que, para eles, este Ser Celeste Supremo é demasiadamente “Transcendente”, “Distante”, “Desinteressado”, “Indiferente”, “Grande”, “Acomodado”, por vezes, “Bondoso” etc., considerando-o, assim, afastado demais das coisas humanas e da Terra. Foram estas adjetivações que serviram de “pretextos” para substituírem o Supremo Ser Celeste por outras morfologias religiosas cujas divindades não são mais criadoras do mundo no sentido forte do termo, mas apenas seus *Fecundadores* e *Organizadores* (Demiurgia).³⁹ Vale observar que o Ente Supremo nunca fora totalmente esquecido da crença do homem primitivo. Em casos de “crises”, “calamidades”, “quando fracassam todos os esforços com os outros deuses e deusas, antepassados e demônios” (ELIADE, 1992, p.63) – é a ele que recorrem: “Já tentamos de tudo, mas ainda temos a ti para nos socorrer... Ó Deus, tu és o nosso Criador. Tem piedade de nós!”⁴⁰ (ELIADE, 1986, p. 89).

Pontuamos nesse meio tempo que o memorável mitólogo Mircea Eliade não compartilha da mesma tipologia ontológica de Vicente Ferreira, embora pertença

³⁶ Ora, o raciocínio é bem dedutível: se os mitos são ontológicos porque pertencem a uma essência temporal *ab origine*, e se os Tempos Míticos da “ontologia” e da “História” são participantes desta mesma essência, logo, ambos os Tempos são Ontológicos.

³⁷ O termo aparece pelo menos seis vezes no livro *O Sagrado e o Profano*, referindo-se principalmente a ritos de passagem dos iniciados e aos ritos de morte, indicando em ambos os casos uma *mudança de realidade* do homem religioso.

³⁸ Também chamados de “Deus Celestes” ou “Deuses Uranianos”.

³⁹ Dentre os expoentes dos deuses fecundadores e demiúrgicos estão as “grandes mitologias” politeístas euroasiáticas, donde se inclui, por exemplo, a “Mitologia Grega” de Homero e Hesíodo.

⁴⁰ Palavras dos *Oraons* ao seu Deus Supremo, *Dharmesh* (ELIADE, 1986).

prestigiosamente ao seu círculo de autores. Eliade é herdeiro fidedigno da metafísica ocidental, alvo da principal crítica do filósofo alemão Martin Heidegger, seguida de perto, no Brasil, por um de seus principais interpretes, Vicente Ferreira da Silva. O nascimento da ontologia de Heidegger (e de Vicente) coincide, justamente, com o fim da ontologia metafísica, não somente no sentido histórico, mas, também, epistemológico dessa passagem⁴¹. É preciso, em certo sentido, que uma finde, para que a outra nasça. Em tese, ambos os modelos contrastam-se radicalmente.

A ontologia heideggeriana opera por desvelamento; a de natureza metafísica, por racionalização. O ponto chave da discordância repousa no que Heidegger chamou de o “esquecimento do Ser”, atribuído ao pensamento metafísico. Grosso modo, o *ontos* da tradição metafísica sempre fora pensado como uma espécie de “ponto de chegada”, enquanto que, por outro lado, na perspectiva do desvelamento, o ser (*ontos*) é a condição de possibilidade sem a qual é impensável qualquer tipo de “chegada”. Nesse sentido, explica Vicente Ferreira: “A metafísica, para Heidegger, pensa o ente, hierarquiza o ente, fundamenta o ente sobre o ente, numa escala ascendente até o *ens realissimum*, Deus, num total esquecimento do Ser. A metafísica pensa o oferecido e não o oferecer original” (SILVA, 2010s, p. 469).⁴²

Este movimento ascendente, hierárquico e gradativo no tratamento do “ser” é típico do comportamento metafísico. Mas, na óptica de Heidegger e de Vicente, o Ser não é algo em que se chega, mas a possibilidade de toda chegada. O olvidamento do Ser consiste, pois, exatamente em retirá-lo de sua posição original de “Ofertor”⁴³, aviltando-o no domínio do *ente* “oferecido”. Nessa feita, o que Mircea Eliade chama de “essencial”, ao dizer que “o essencial precede a existência” (ELIADE, 1986, p. 85), uma referência, como já vimos, ao tempo mítico *ab origine*, não corresponde, na perspectiva heideggeriana, ao *ser enquanto ser*, mas, ao *ente enquanto ente*: “pelo fato de a metafísica interrogar o ente, enquanto ente,

⁴¹ No sentido histórico a metafísica tem seu berço, declarado por Heidegger, com Platão na Grécia clássica, e seu fim com Nietzsche no crepúsculo da modernidade. Em sentido epistemológico, a metafísica, apesar de necessária para se chegar à verdade do ser, deve-se ao mesmo tempo afastar-se dela, pois, como veremos mais adiante, não se chega à verdade na acepção heideggeriana por via direta do acerto, mas a partir de dentro do erro metafísico.

⁴² O propósito original deste texto, extraído de um ensaio de Vicente Ferreira denominado “*Tomás e Heidegger*” (1957), era a de desfazer tentativas equivocadas de aproximação entre o Tomismo e a filosofia de Martin Heidegger, entretanto, dado sua extensão conceitual, aplica-se muito bem na descrição do comportamento metafísico em geral.

⁴³ O neologismo é justificável por usos análogos de Vicente Ferreira da Silva, como é o caso das expressões: “Sugestor”, “Dispensator” e “Fascinator”.

permanece ela junto ao ente e não se volta para o ser enquanto ser” (HEIDEGGER, 1979, p. 55)⁴⁴

A metodologia dos estudos míticos impressionam, outrossim, por sua diversidade. Ao lado de um Mircea Eliade de cifras ontológicas, temos um Pierre Vernant decifrando os mitos com o *seu Materialismo Histórico* (Karl Marx), combinado a uma *Psicologia Histórica* (Ignace Meyerson) e a um *Estruturalismo* (Lévi-Strauss). Vernant é reconhecido por sua tese central na sua obra clássica *As Origens do Pensamento Grego*, que enuncia que tanto a Filosofia quanto a Mitologia Grega são reflexos diretos de determinados sistemas políticos a vigorar em suas respectivas épocas: a *mitologia grega*, da *monarquia* ou soberania política Micênica, e a *filosofia*, da *isonomia* ou democracia da polis grega. O materialismo histórico de Marx está vivo na explicação *mítica* de Vernant, a propósito de nosso estudo, quando este concebe toda mitologia grega como produto *material e histórico* de uma soberania monárquica proveniente da Civilização Micênica. No entanto, na medida em que Pierre-Vernant aprofundava suas investigações sobre os mitos e religião grega, sua visão mítica e perspectiva metodológica foram se modificando. Na sua obra clássica mencionada, já havia vestígios de uma possível mudança, entretanto foram em obras imediatamente posteriores a esta que o helenista identifica a mudança propriamente: “Mas, já durante minha pesquisa, minha perspectiva modificou-se e, como se pode ver na maior parte dos capítulos de *Mito e Pensamento...*, a análise do mito passa para o primeiro plano”. (VERNANT, 2002, p. 55, grifo do autor). O que ele quer dizer com a análise do mito passar para o primeiro plano? A obra *As Origens do Pensamento...*, na verdade, tem como finalidade explicar a origem da Filosofia. Se o mito recebe, nesta obra, alguma “explicação”, ela se dá apenas na esteira da Filosofia. Mas “passar” o mito para o primeiro plano não implica apenas tornar a estudá-lo como o “objeto” principal, mais do que isto, Vernant (2002, p. 56) se dá conta de que:

[...] nenhuma religião é o reflexo simples e direto de uma sociedade. Ao lado das crenças e dos ritos que visam consagrar um Estado de fato, justificar normas usuais, integrar os indivíduos no grupo tal como ele é, existem tendências inversas, práticas desviantes, movimentos sectários, atitudes marginais, condutas aberrantes que questionam, junto com a ortodoxia religiosa, toda a prática social de uma comunidade.

Pensando assim, Vernant revisa sua própria tese inicial e sua perspectiva metódica. Noutras palavras, o mito não é mero reflexo *material* de um sistema político; no interior de seus acontecimentos, existem “práticas desviantes”, “movimentos sectários” – a exemplo dos pitagóricos e dos órficos, expressões religiosas que se apresentaram de modo

⁴⁴ A diferença fundamental preposta por Heidegger entre *ser* e *ente*, será retomada e mais bem explorada em oportunidades adiante.

contrário ao que era no real a sociedade grega da época (VERNANT, 2002) – que não se encaixam no modelo rígido de um historicismo material. O aprofundamento das pesquisas míticas promove em Vernant uma releitura do próprio marxismo (CABRAL, 2002), que inclui duplamente uma defesa do que chama de “marxismo de Marx”, e uma crítica ao estado em que o marxismo fora reduzido: “para justificar determinada prática política, em seguida para justificar um sistema de Estado burocratizado e de governo autoritário” (VERNANT, 2002, p. 56).

Sua “nova orientação” consistia em tratar a religião grega “em seu conjunto, como um universo mental que possui sua finalidade, seu instrumental simbólico e sua lógica própria” (VERNANT, 2002, p. 55). Fora dos ditames estritamente materiais, “como um universo mental”, o elemento mítico-religioso ganhou certa autonomia. E justamente nesta abertura ao mito como “universo mental” que a *psicologia histórica* de Ignace Meyerson vem se adicionar ao materialismo histórico: não existe indivíduo estudado psicologicamente isolado, e nem realidade social aos moldes de um objeto separado como um determinismo histórico, ao invés disso, uma combinação metodológica indissociável entre as duas coisas (VERNANT, 2002).

Para completar seu conjunto metodológico, insere o *estruturalismo* elaborado por Lévi-Strauss, intercalando-o novamente com o marxismo. Vernant critica um certo “estruturalismo” em moda na França de caráter formal e abstrato, em contrapartida, diz que um *estruturalismo* concebido a partir das noções de sistema e de sincronia linguística, donde se percebem as oposições e homologias das narrativas míticas, se tornaria indissociável da pesquisa em História da Religião. O “toque” marxista residiria em tratar as *estruturas* de modo menos fixas e imutáveis, conforme as transformações que estão sujeitas à história e o homem dentro da visão marxista (VERNANT, 2002).

Embora Pierre-Vernant e Mircea Eliade – comparados aqui apenas a título de ilustração da diversidade dos estudos míticos – partirem de pressupostos metodológicos quase inconciliáveis, é surpreendente como cada qual, a seu próprio modo, constata em comum a *condição “originária” de certa divindade sobre outra*. Pelo menos um ponto de encontro específico entre os dois autores podemos verificar no mito grego. Tanto para Eliade como para Vernant “Zeus” não é um “deus” originário. O helenista afirma que a questão da *origem* nunca fora uma preocupação central dos mitos gregos, e sim da filosofia. Diz que os mitos gregos, de modo geral, se preocupam mais com a figura de Zeus, um deus que surge somente *depois*, do que com a imagem de outros deuses verdadeiramente originários: *Nyx, Okéanos, Chaos, Ouranós*. Zeus só assumiu a cena de *arché* (origem) inadvertidamente, uma vez

tomando o poder do Olimpo; aliás, sua posição é categoricamente de governo (*basileia*) e não de *arché* (VERNANT, 2000).

Eliade, na mesma linha, explica que muitos eruditos, fascinados com a etimologia do nome “Zeus” (*Diêus*), esquecem a estrutura arcaica das Divindades Uranianas (Supremas), cometendo o equívoco de tomarem seu nome por sinonímia do Ente Supremo originário. O culto a Zeus substitui outro muito mais antigo, ou melhor, originário, a Urano (Céu), a Divindade Celeste Suprema, “desaparecido do culto ainda antes dos tempos históricos” (ELIADE, 2008, p. 72).

A dialética aplicada por Pierre-Vernant, confessadamente de orientação marxista, como de se esperar, opera no plano da imanência. Embora esboce uma discreta abertura para além de um historicismo material, graças, como vimos, ao contrapeso do “autonomismo mental” de Ignace Meyerson, ainda sim, esta nova orientação apenas contrabalança a visão metodológica de Vernant, antes pendente a um único pólo. Por outro lado, em Vicente Ferreira, quando ainda transitava seu momento *fenomenológico-existencialista*, à guisa de sua *Dialética das Consciências*, encontramos uma constante e variada invocação do apelo transcendental. Sua dialética era ontologicamente confessa. Em suma, tratava-se da contínua superação do “eu” como “ser-para-outro”, uma vez que a expressão mais imediata de nossa relação com o outro é com esse ser fora de nós: o primeiro momento da consciência do “eu” se encontra alienada à consciência do “tu”. O “eu” precisa, então, recuperar a sua verdade subjetiva, sua “consciência de si”, sua liberdade; e não poderá realizá-la de maneira isolada, isto é, sem a presença do outro, a preço de ter suas próprias possibilidades paralisadas. O outro que, anteriormente, foi presença para o estágio alienante do eu, deverá ser, doravante, emancipação para o seu em-si, eis o esquema da estrutura ontológica humana, fundada numa *relação* de simultaneidade entre o eu e o tu. Nesse novo momento, o eu só poderá ser “si-mesmo”, reconhecendo a existência e liberdade do outro, numa operação de mútuo reconhecimento.

Nessa interação dialética das consciências, repercutida no espaço concreto e singular do “eu” e do “tu”, desprendem-se, de maneira explícita, duas formas de transcendência, e de modo subjacente, presumo, uma terceira forma de grau mais elevado. Quanto à primeira, Vicente nos diz: “o surgimento do eu e do tu é o resultado de uma operação dupla e simultânea, em que apareço em meu ser-para-o-outro devido à transcendência do outro e em que o outro aparece em seu ser-para-mim, devido à minha própria transcendência” (SILVA, 2009a, p. 230). O “eu” que aparece aqui, como ser-para-o-outro devido à transcendência do outro, é o eu perdido e alienado. Esse outro que extravvia o

eu, somente o extravia porque aparece para “ele” como - transcendente. No tocante à segunda forma, o nosso filósofo esclarece: “Transcendendo o seu em-si-para-o-outro, isto é, seu ser confinado e fixo, o espírito procura um espaço livre de desenvolvimento” (SILVA, 2009a, p. 194). Desta vez, o sentido de transcendência aqui assinado, é o de superação da condição olvidada do eu enquanto “em-si-para-o-outro”, ou simplesmente “ser-para-outro”, é a transcendência para a retomada de sua verdade subjetiva.

Além dessas duas, uma outra forma acena de uma altitude maior. No intuito de “contrastar” para esclarecer melhor o *ontos* relacional (ou relativo) do homem, Vicente Ferreira (2009a, p. 172) descreve a condição do *ser* absoluto atribuído por Aristóteles:

Podemos contrastar essa caracterização do ser humano [o homem enquanto relação] com a condição magnífica atribuída por Aristóteles ao ser absoluto, que, segundo ele, viveria só e a sós consigo mesmo. Estamos aqui diante de uma existência conclusa, fechada em si mesma, sem resistência a vencer ou obstáculos a transpor e sem qualquer possibilidade a atualizar. Bastando-se plenamente a si mesma, não tem portas ou janelas para qualquer coisa além de si, já que não necessita de pessoas que lhe sejam úteis, nem de amigos, nem da vida em comum. Para tal tipo de ser a solidão não é uma possibilidade aberta à sua escolha, mas uma qualidade inalterável. Como o sol brilha, tal ser é solitário. Inversamente, o homem, projetando sempre mundo diante de si e relacionando-se continuamente com esse ser exterior a si mesmo que é o outro, depende da vida em comum, sendo uma criatura dessa comunicação existencial.

É de se supor, nas entrelinhas da *Dialética das Consciências*, que, acima do diálogo entre o eu e o tu, sobrevoa, introvertidamente, um *ser*, de caráter absoluto, cuja presença faz um fundo esclarecedor para o caminho de reconhecimento das consciências humanas. Conforme for, a aspiração transcendental do filósofo brasileiro já esboçava nesta fase *fenomológico-existencial* seus primeiros saltos para patamares mais elevados⁴⁵. Contudo, até onde vigorou esta “dialética ontológica”, presenciamos em matéria de abordagem uma disparidade significativa com aquela de caráter imanentista, empregada pelo helenista Pierre-Vernant.⁴⁶

Deixemos por último uma questão persistente em matéria de Mito e Método: até que ponto o mitólogo pode esboçar algum tipo de crença no conteúdo dos mitos o qual investiga? Ou melhor, a crença particular do investigador pode ser um componente de sua teorização? Essa indagação, ainda que aplicável a outros campos do saber, aqui, na mitologia, ganha dimensões exponenciais, visto que as “verdades religiosas”, diferente das “verdades

⁴⁵ Na última etapa da filosofia de Vicente Ferreira, o tema da transcendência é sublinhado de modo ainda mais próprio. Sua ontologia sofre mudanças profundas, absorvendo elementos heideggerianos e se desvencilhando de vez da perspectiva tradicional metafísica.

⁴⁶ Se o expediente dialético continua a vigorar de alguma forma no último ciclo de ideias de Vicente Ferreira, que é o que acreditamos, é uma questão que ultrapassam o propósito de nossa investigação, contudo, até onde ela vigorou foi frutífera para registrar a vocação ontológica do filósofo tupiniquim.

científicas”, chamam o homem para um comprometimento muito mais vital, do qual é difícil se abster ou se colocar “neutro”, atitude que com muito mais propensão conseguiria o cientista. Rubens Alves (1999, p. 20), certa vez, tocou no teor diferencial dessas duas verdades, dando-nos um vislumbre, nas entrelinhas, da posição indivisa entre *pesquisa, religião e crença*:

Camus observou que é curioso que ninguém esteja disposto a morrer por verdades científicas. Que diferença faz se o sol gira em torno da Terra, se a Terra gira em torno do sol? É que as verdades científicas se referem aos objetos na mais radical e deliberada indiferença à vida, morte à felicidade e infelicidade das pessoas. Há verdades que são frias e inertes. Nelas não se dependura o nosso destino. Quando, ao contrário, tocamos nos símbolos em que nos dependuramos, o corpo inteiro estremece. E este estremece é a marca emocional/existencial da experiência do sagrado.

Na *Introdução à obra de Marcel Mauss*, um trabalho propedêutico de Lévi-Strauss, repercute-se, no plano da antropologia, um caso clássico desta discussão metodológica acerca do envolvimento sentimental do pesquisador para com seu objeto de estudo mítico-religioso. Nela, Lévi-Strauss critica seu predecessor Marcel Mauss de se deixar mistificar pelos indígenas. O propósito principal da obra era não deixar perder a parte mais fecunda dos ensinamentos de Mauss, o que não dispensou, por outro lado, uma crítica certa àquele que poderia ser, nas palavras de Lévi-Strauss (2003, p. 33), “o *novum organum* das ciências sociais do século xx”, se não se detivesse a beira de possibilidades ou caminhos que não transpôs.

Conforme explica Lévi-Strauss (2003), Mauss, lançando-se no “campo” das investigações antropológicas, é quem descobre a rigor o fenômeno insistentemente presente da *troca*: os homens em toda parte trocam dádivas (dons, presentes...) entre si. Partindo da observação empírica, Mauss constata que “trocar” envolve três obrigações: *dar, receber, retribuir*; entretanto, não se reduz a elas, pois, para ele, havia na “troca” algo que escapava à empiricidade. Na verdade a troca não possuía uma existência empírica, ela não era um fato da experiência que pudesse ser observado, sua existência se dava, a princípio, tão somente no plano da lógica. Não bastava somar o “dar”, o “receber” e o “retribuir” para se obter como resultado simplesmente a “troca”. A pura constatação das “três obrigações” não explicava o *porquê* de serem “obrigadas”. O que as obrigam? E ainda, como essa obrigação poderia garantir a circulação e o retorno certo do “bem” à pessoa que primeiro a ofertou? Pairava um ar de mistério, que levou Marcel Mauss a encontrar a resposta na própria *crença mítico-religiosa dos indígenas*. A resposta estava no *hau*: elemento encontrado por Mauss entre indígenas da Polinésia, que consistia numa “virtude”, “força”, ou melhor, no “espírito das

coisas”, que obrigava o “dom” a circular e voltar (durasse o tempo que for) ao seu primeiro possuidor.

Lévi-Strauss reconhece o legado de Mauss, mas procura reintegrar suas intuições dentro de um novo formato cientificamente etnográfico. O ponto fundamental da crítica de Lévi-Strauss, contemplando a nossa questão, está no *caso* de Mauss se ter deixado *mistificar pelo indígena*: “Não estamos aqui diante de um desses casos (não tão raros) em que o etnólogo se deixa mistificar pelo indígena?” – na sequência Lévi-Strauss (2003, p. 34) reclama que Mauss deveria “seguir até o fim a aplicação de seus princípios [empíricos]”, os quais abandonou quando se deixou mistificar, isto é, abrir mão de noções científicas no cerne de sua teoria em prol de uma crença de ordem moral e religiosa. Para Lévi-Strauss, as crenças indígenas, de um modo geral, apesar de serem um valioso documento etnográfico, são, no ponto de vista da explicação sociológica: “ou epifenômenos, ou mistérios, em todo caso objetos extrínsecos ao campo de investigação” (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 39).

“Seguir até o fim a aplicação de seus princípios” significaria continuar a pesquisa pautando-se unicamente na observação empírica. Se assim fosse, talvez – induz “Strauss” – Mauss perceberia que a “troca” era um fator verdadeiramente empírico, pois as operações de troca, ainda que possuam termos colaterais, vender/comprar ou mesmo dar/receber/retribuir, não são “corpos isolados” ou “antitéticos”, mas, na verdade, “modos [diferentes] de uma mesma realidade”, não havendo assim a necessidade de uma *síntese* mediante o componente místico *hau*: “Não há necessidade do *hau* para fazer a síntese, porque a antítese não existe. Ela é uma ilusão subjetiva dos etnógrafos” (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 35). O que há a todo o momento é a troca, como uma experiência “recíproca”⁴⁷, única, expressa pelos indígenas. Dessa forma, a “troca” em Mauss, na leitura crítica de Lévi-Strauss, seria algo *construído* e *suplementado* através de uma suposta síntese operada pelo *hau* místico (LÉVI-STRAUSS, 2003).

Nesse sentido, Lévi-Strauss reconduz o pensamento de Mauss, reinterpreta o sentido do *hau*, lançando as bases de seu *estruturalismo*. Ainda que não confira ao *hau* uma existência objetiva – “Essa virtude [o *hau*] existe objetivamente, como uma propriedade física dos bens trocados? Evidentemente, não” (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 34, grifo nosso) –, não deixa de reconhecer, por outro lado, o seu real valor residual, encontrado em sua *realidade subjacente*: após ter destacado a concepção indígena, era necessário, mediante uma crítica objetiva, reduzi-la de modo que se permitisse atingir sua realidade subjacente. Que

⁴⁷ Termo incluído por nós, quando interpretamos que é justamente isto que Lévi-Strauss quer dizer.

“realidade” seria esta? “Strauss” diz serem as “estruturas mentais inconscientes” (2003, p. 35). O *hau* não seria, pois, “a razão última da troca”, mas somente “a forma consciente sob a qual os homens [...] conceberam uma necessidade inconsciente” (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 34-35). Ainda segundo Lévi-Strauss (2003), conceitos de valência mística como o *hau* responderiam a estruturas universais inconscientes de nosso espírito que, sempre diante de certas “situações” cujo valor do significado fosse indeterminado e, nessa perspectiva, em si mesmo vazio, suscitariam *significantes*, quer dizer, “símbolos em estado puro” (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 43), que servem exclusivamente para preencher tais espaços vazios.⁴⁸

No desenvolvimento das ciências sociais, em especial da antropologia, a crítica do estruturalismo de Lévi-Strauss à mistificação de Marcel Mauss representou um marco exemplificativo da postura que deve ter o etnógrafo frente ao seu objeto de estudo⁴⁹. Contudo, aquilo que para a perspectiva antropológica fora um assunto dado por vencido, não constitui unanimidade noutras vastas abordagens que configuram a relação entre o mitólogo e o mito. O que dizer de um Rudolf Otto (2007), filósofo e tratadista da religião, que, ao analisar a categoria do *sagrado*, dispensou formulações conceituais racionais e ponderou, como que autorizado, o quão difícil seria fazer ciência da religião com quem não experimentou alguma vez sentimentos religiosos? (OTTO, 2007).

Otto (2007, p. 39), para purificar o termo “sagrado” de vários usos derivados que fogem de seu sentido original, cunha a palavra “o numinoso”, que abrange alguns aspectos peculiares⁵⁰, cujo entendimento “não é ensinável em sentido estrito, mas apenas estimulável, despertável – como tudo aquilo que provém do espírito”. Ainda conforme Otto (2007, p. 42), o *sagrado numinoso* dos mitos ou da religião como um todo, na sua qualidade de *inefável*, só pode ser estudado condignamente pela “evocação íntima”. E se “Marcel Mauss” fosse transposto para uma perspectiva “ottoniana”, persistiria o seu status de entrave metodológico mistificante? Haveria possibilidade de uma readmissão da sua teoria na diversidade dos estudos míticos? Longe de querer, aqui, responder a essas questões, a intenção nossa com elas é apenas pôr em relevo a riqueza, a diversidade e a complexidade dos mitos em matéria de métodos.

⁴⁸ A *troca*, o *inconsciente* e os *símbolos* são os elementos Lévi-straussianos que se encontram na origem da sociedade, condizendo às suas *estruturas*: “a troca é que constitui o fenômeno primitivo” (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 34). “[...] é preciso evidentemente buscar uma origem simbólica da sociedade” (LÉVI-STRAUSS, 2003, p.22)

⁴⁹ Maurice Godelier (2001, p. 31), um continuador do desenvolvimento antropológico na obra *O Enigma do Dom*, comenta: “Mauss mistificado! Mauss pego em um erro de método! Mauss demasiado empirista e, diante dele, um Claude Lévi-Strauss que não só detectara a falha, como também afirmava poder explicar tanto aquilo que os conceitos indígenas de *hau* e de *mana* não são, quanto aquilo que são realmente”.

⁵⁰ Trataremos alguns desses aspectos conceituais no próximo subitem.

Salta de dentro das páginas a incursão sentimental do homem Vicente Ferreira da Silva co-implicada em sua obra. Autor e obra se confundem no plano da existência de um pensador metamorfósico, que transitou da esfera lógico-matemático à dimensão mítico-religiosa. Vicente Ferreira da Silva se autocoloca sob o fluxo da “revolução do pensamento” antevista por João Batista Vico e formulada de modo definitivo por Dilthey, que demarcava a diferença fundamental entre o pensamento humano social e o pensamento naturalista, como bem se referiu o nosso filósofo: “os conceitos das ciências naturais são conceitos derivados, construídos e hipotéticos, em contraposição à verdade da vida e do vivido” (SILVA, 2009a, p. 168). As ciências do espírito lidam diretamente com conceitos da “verdade da vida e do vivido”, portanto indissociáveis no ponto de vida da subjetividade do estudioso.⁵¹ Contudo, o ponto alto da transparência entre o pensador e o pensado se deu na meditação transcendental de Vicente Ferreira em sua maturidade filosófica.

O tema que povoou a mente de Vicente cada vez mais entre os anos de 1951 a 1964 foi o Mito. A atmosfera de seus escritos irradia a presença do divino na forma mesmo de um “louvor poético” e de um “profetismo de uma volta ao primitivo” (SILVA, 2010c, p.115). Tudo nas obras derradeiras de Vicente afastam qualquer tipo de neutralismo entre consciência e o conteúdo religioso dos mitos. O que há de mais exemplar nisto é a proposta de capitação *passional* da consciência, em contraposição às representações teoréticas e intelectualistas: “as coisas e o mundo apresentam-se à consciência como um processo dramático, ou ainda, como um conjunto de cenas passionais” (SILVA, 2010b, p. 89). Vicente pensa a passionalidade da consciência como resultado da epifania de Deus: “A epifania de Deus [...] suscita um constante formigar de paixões e movimentos constantes” (SILVA, 2010j, p.106). Explica ainda que a manifestação divina “é um processo subjetivo na medida em se desenrola na consciência e se manifesta pela formação de representações” (SILVA, 2009d, p. 283)⁵². Ora, se Vicente Ferreira subverteu o conhecimento a partir do status *passional*⁵³, trazendo para o fundamento de sua teoria o impulso apaixonante de origem divina, logo, os obstáculos entre o mitólogo e o conteúdo místico dos mitos estão totalmente desfeitos nesta acepção.

⁵¹ Pela porta que Dilthey abriu, entraram diversas perspectivas contemporâneas, dentre elas, a propósito, a fenomenologia de Edmundo Husserl, bem como o pensamento hermenêutico e existencial de Heidegger – por sinal, onde Vicente Ferreira se lançou – abordagens filosóficas que não dispensam um envolvimento sentimental por parte de quem pensa (SCOCUGLIA, 2002).

⁵² É importante sublinhar que as manifestações divinas, ou mais exatamente o que Vicente chama de “processo teogônico”, só se designam enquanto processo subjetivo, isto é, conscienciológico, na medida em que se manifesta na consciência (é o que o autor quer dizer com “desenrola na consciência”), haja vista que sua verdadeira natureza é transubjetiva.

⁵³ O *passional* é a própria expressão do que Vicente chama “fascinação” (*fascinatio*). No próximo capítulo começaremos a trabalhar essa categoria, e desfecharemos sua compreensão no capítulo final.

2.4 Mito em conceito

O itinerário da concorrência conceitual dos mitos converge no geral entre duas categorias: a da *Literatura* e a da *Religião*. Nesta disputa se reflete a tendência corrente do pensamento ocidental de destituir os mitos de algum valor religioso, reservando-lhe quase que exclusivamente, como lugar de pertencimento, o domínio da Literatura ou Poesia⁵⁴. Em nenhum outro lugar se reputou tamanho esvaziamento da valência religiosa do que na mitologia grega. Até mesmo autores que se empenharam para restituir os mitos de sua sacralidade primitiva atestam que, no caso grego, já se encontravam “recontados”, “reinterpretados” e conseqüentemente “modificados” (por Hesíodo e Homero) em comparação ao “estado primordial” que ainda refletiam os mitos das sociedades arcaicas (ELIADE, 1986, p.10).

No tocante aos mitos gregos, autores contemporâneos como Paul Veyne (1984, p.27), por exemplo, na obra que traz como título uma provocativa pergunta – *Acreditavam os gregos em seus mitos?* –, expõe sua inclinação para a definição “literária” dos mitos helenos: “Afiml, a mitologia grega, cuja ligação com a religião era das mais fracas, no fundo não foi outra coisa senão um gênero literário muito popular, um vasto quadro de literatura [...]”. O esclarecimento mais direto para esta “ligação fraca” do mito com a religião, que se reveste inversamente na ligação forte do mito com a literatura, está em seu elemento *lendário, inventivo e local*:

Compreende-se, lendo Pausânias, o que foi a mitologia: o menor vilarejo que nosso erudito descreve tem sua lenda, relacionada com alguma curiosidade natural ou cultural local; esta lenda foi inventada por um narrador desconhecido, e mais recentemente, por um desses inúmeros eruditos locais que Pausânias leu e que chama de exegetas (VEYNE, 1984, p. 27).

Veyne expande este seu comentário fazendo uso de uma nota de rodapé reproduzida integralmente abaixo:

Pouquíssimos mitos gregos explicam os ritos e os que o fazem são menos do que a invenção de sacerdotes que querem fundar um rito do que a imaginação de engenhosos pensadores locais que inventaram uma explicação romanesca para alguma particularidade cultural que intrigava os viajeros; o mito explica o rito, mas este rito não é senão uma curiosidade local. A tripartição estoica de Varrão, que distinguia os deuses da cidade, aos quais os homens prestam um culto, os deuses dos poetas, isto é, os da mitologia, e os dos filósofos, permanece fundamental (VEYNE, 1984, p. 151).

Ambas as transcrições têm os mitos gregos provenientes de certa “curiosidade local”, despertando “narradores desconhecidos” ou “engenhosos pensadores” a “inventarem”

⁵⁴ Ainda que a literatura não se restrinja à poesia, a apreensão literária do mito no pensamento ocidental aparece constantemente sob a forma de poesia, a ponto de se confundirem.

suas “lendas” (mitos). Primeiramente, Veyne recorre à figura de Pausânias, poeta e viajante grego dos primeiros séculos da Era Cristã, que analisou de perto o processo elaborativo de diversos mitos (ou lendas) nas inúmeras viagens que fez; concluindo que o mito, assim, guarda mais elementos inventivos e locais, portanto, *literários*, do que propriamente elementos *religiosos*. Depois, desassocia o acento entre mitos e ritos, entre ritos e sacerdotes – relegando sua elaboração à figura de personalidades “laicas” – bem como, ao se apoiar no filósofo estóico Varrão (citado neste trabalho anteriormente) e sua “tripartição” dos deuses, que distingue um, o deus da cidade, outro, o deus dos poetas e mais outro, o deus dos filósofos, denota uma concepção nada religiosa da mitologia grega. Como bem se sabe, na classificação de Varrão, o deus dos poetas ou da mitologia são deuses fictícios e mentirosos, inventados pelos mesmos poetas e, além dos mais, desassociados da figura religiosa dos sacerdotes, a quem se ligam os deuses da cidade.

Tal esquematização literária dos mitos, pensada desta forma, não deve, todavia, deixar de ser locada dentro do núcleo da teoria de Veyne para sua melhor elucidação. Seu núcleo teórico ele o denomina nos termos *pluralidade e analogia dos mundos de verdade*. Paul Veyne defende que os “mundos” são ao mesmo tempo “plurais” e “análogos”. Lançando mão de um exemplo, afirma: “Einstein é verdadeiro, para nós num certo programa de verdade, o da física dedutiva e quantificada; mas se acreditarmos na *Ilíada*, ela não será menos verdadeira, no seu programa de verdade mítica” (VEYNE, 1984, p.33). Percebe-se que, ao tempo que os dois mundos, ciência e mito, são plurais – possuem “verdades” heterogêneas captadas a partir de seus próprios programas –, são também análogos, diz Veyne (1984, p.33): “mudamos de esfera de verdade, mas estamos sempre no verdadeiro, ou na sua analogia”. Nesse sentido, na acepção *veyneana*, embora os mitos sejam *menos* uma religião e *mais* uma literatura, isto não significa que não tenham “verdade” e que, principalmente, os gregos não acreditem neles. A chave para desvendar a pergunta que batiza a obra é compreender que “Os gregos têm uma maneira, a sua, de acreditar na sua mitologia ou de serem céticos, e esta maneira apenas falsamente é parecida com a nossa” (VEYNE, 1984, p. 13). Em poucas palavras: os gregos têm a sua maneira própria de acreditar em seus mitos. Então, como se traduz essa peculiar maneira de crença? Veyne (1984, p. 98) responde: “os gregos acreditam e não acreditam em seus mitos”. É uma espécie de “acreditar pela metade” ou “acreditar em coisas contraditórias” (VEYNE, 1984, p. 09). Tudo se passa, ilustra o autor, como a criança que acredita em Papai Noel e ao mesmo tempo sabe que são seus pais que lhe dão o presente (VEYNE, 1984).

Contudo, este tipo de crença *à la grego* fora insuficiente para Paul Veyne enquadrar os mitos na classificação de religião. E por quê? Ora, uma vez que os gregos encaram seus próprios mitos em parte acreditando e em parte desacreditando, deflagram uma autopercepção mítica não precisamente religiosa. Indo direto ao ponto, os gregos, enfim, não acreditavam nos mitos como sendo uma *revelação*, mas sim uma informação:

O mito é uma informação; existem pessoas informadas, que se orientam não por uma revelação, mas simplesmente por um conhecimento difuso que tiveram a chance de captar; se são poetas, serão as musas, suas informantes privilegiadas, que irão comunicar-lhes o que se sabe e o que se diz. O mito não é, por esse motivo, uma revelação do alto ou um arcano: a musa apenas repete o que se sabe e o que está, como um recurso natural, à disposição daqueles que ali irão colher informações (VEYNE, 1984, p. 34).

No compasso do esvaziamento religioso dos mitos, independente disso vir ou não acompanhado do seu reconhecimento subsequente como literatura, parece subsistir no fundo uma orientação *antropomórfica* da mitologia. Foi assim desde Xenófanos, com a diferença que este, ao acusar a natureza antropomórfica dos mitos, não deixou ao mesmo tempo de anunciar uma nova concepção da divindade. Em sentido contrário, geralmente a tradição ocidental manteve na análise dos mitos apenas a premissa antropomórfica. Vicente vê e denuncia às claras esse episódio: “Toda investigação religiosa atual denuncia esse fenômeno sob ângulo exclusivamente humano [...]. São poucos os que procuram assediar o fenômeno religioso instalando-se no próprio centro do jogo mágico-instituidor, diluindo a instância humana na dramaturgia das forças mítico-religiosa” (SILVA, 2009e, p. 328). Martin Heidegger ofereceu para o seio da teoria de Vicente a colaboração mais inteligível no sentido do rechaçamento ao antropocentrismo⁵⁵: “O pensamento de Heidegger procura assim superar todo antropocentrismo [...]” (SILVA, 2009d, p. 304). Propomo-nos, pois, daqui em diante, a compreender a tradição dos estudos mitológicos a partir da chave de leitura antropomórfica fornecida por Vicente Ferreira da Silva. Por essa decifração avançamos, progressivamente, no entendimento da filosofia vicentiana.

Nesse sentido, retomando Paul Veyne, as possibilidades reais do conteúdo *revelacional* dos mitos desaparecem frente sua visão da verdade ancorada na subjetividade *do homem*:

Um mundo não poderia ser fictício por si mesmo, mas somente conforme se acredite nele ou não; entre uma realidade e uma ficção, a diferença não é objetiva, não está na coisa mesma, mas em nós, conforme subjetivamente nela, vejamos ou não, uma ficção: o objeto não é jamais inacreditável em si mesmo e seu distanciamento em

⁵⁵ No livro *Ideias para um Novo Conceito do Homem* (1951), Vicente Ferreira apresenta, além de Heidegger, outros nomes que contribuíram diretamente para a destituição da visão antropocêntrica: Jacob Böhme, Schelling, Hegel, Hölderlin e Nietzsche. Contudo, coube a Heidegger o “grande feito” de tornar “aproveitável e inteligível a obra de seus predecessores” (SILVA, 2009d, p. 266).

relação “à” realidade não poderia chocar-nos pois nem mesmo o percebemos, uma vez que todas as verdades são analógicas (VEYNE, 1984, p. 32, 33).

Trata-se, em última instância, de uma visão que parte e se alimenta do homem. O mesmo se pode dizer, dando prosseguimento, de Lévi-Strauss, cujo substrato da universalidade dos mitos passa e é determinado (apesar de não exclusivamente)⁵⁶ pela estrutura mental inconsciente do homem, que elabora os *significantes flutuantes* (símbolos) “a garantia de toda arte, toda poesia, toda invenção mítica [religião] e estética” (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 43).

Poderíamos multiplicar os exemplos presentes na tradição, onde o esvaziamento religioso dos mitos anda de mãos dadas com uma análise antropomórfica, mas nos contentaremos apenas com mais alguns. Nada melhor do que começarmos por Auguste Comte e seu “positivismo”, que está na base de muitos sistemas posteriores do tratamento mítico ocidental. É com ele que se firma o sentido pejorativo do termo “primitivo” atribuído aos mitos. A mitologia, então, seria o primeiro e mais “primitivo” estágio de desenvolvimento da inteligência humana, chamado por Comte de *estágio teológico*; sendo sucedido por outros dois progressivamente mais desenvolvidos: o *estágio metafísico* e o *estágio positivista* (COMTE, 1978). Embora Comte, diante do problema da inexistência de uma teoria prévia que impulsionasse o surgimento da inteligência teológica – já que esta é a primeira e evidentemente não possui antes dela nenhuma outra – recorresse à “porta natural” de um “desenvolvimento espontâneo” (COMTE, 1978, p. 05), isto não retira o “antropomorfismo” de sua concepção mitológica: no fundo todo o conteúdo disponibilizado pelo estágio mitológico e seu inferior grau de desenvolvimento é produto natural deste homem. Em outras palavras, o naturalismo do desenvolvimento espontâneo não exclui a participação do homem no processo, ao contrário, só o torna muito mais vítima de sua participação, limitada pelo agravante natural primitivo.

Divergindo da lógica evolutiva e positivista de Comte, que relegou os mitos à condição mais rudimentar do conhecimento humano, Ferreira da Silva inverteu o polo de dignidade gnosiológica do homem, depositando-o na condição originária da mitologia. Na obra “*A Fonte e o Pensamento*” (1957), Vicente fala de uma “origem absorvendo em si todo o originado” (SILVA, 2010d, p. 131), a origem são “os Deuses ou o Deus” e o originado é “todo o gestado”. A ideia chave do texto é que já está em andamento em nossa atualidade um reingresso do pensamento à Fonte, isto é, “o originado volta à origem” (SILVA, 2010d, p.

⁵⁶ Em correspondência com a “estrutura mental inconsciente”, há o que Lévi-Strauss chama de “situação”, o elemento da experiência de “valor indeterminado de significado” que suscita a elaboração dos símbolos, mas o que garante em última instância a universalidade dos mitos são as estruturas inconscientes da mente.

132). Nessa proporção o conhecimento humano não estaria evoluindo como pensava Auguste Comte, no sentido de um progresso cumulativo onde cada etapa representasse um melhoramento em relação ao que ficou para trás, pelo contrário, a marca de nossa contemporaneidade é de um anelo pelo retorno ao que Vicente chama de “origem eterna” (SILVA, 2010d, p. 134). Mas nunca é demais frisar que esta volta à origem não é uma espécie de retorno literal ao passado, mas um reencontro novo, ou melhor, “o reencontro empolgante de uma nova fase do divino” (SILVA, 2010c, p. 113), quando “a origem se proporá com o nosso próprio futuro” (SILVA, 2010c, p.115).

Por certo, com Ludwing Feuerbach o antropomorfismo ganhara em sua feição moderna a mais alta expressão:

E aqui vale sem qualquer restrição o princípio: o objeto do homem nada mais é do que sua própria essência objetivada. Como o homem pensa, como for intencionado, assim é o seu Deus: quanto valor tem o homem, tanto valor e não mais tem o seu Deus. *A consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo, o conhecimento de Deus o conhecimento que o homem tem de si mesmo.* Pelo Deus conheces o homem e vice-versa pelo homem conheces o seu Deus; ambos são a mesma coisa. (FEUERBACH, 2007, p. 44, grifo do autor).

Em Feuerbach, o elemento antropomórfico é radicalizado. Toda forma divina é produto da projeção psicológica dos sentimentos humanos. A posição de “criador” se inverte de Deus para o homem, sem, porém, fazer deste um ser divino e perfeito substituto de Deus, ao revés, do fato de o homem ser limitado e imperfeito é que ele cria deuses. Na mesma esteira evolutiva de Comte, Feuerbach afirma que a “religião é a essência infantil da humanidade” – alegando que, semelhante à criança, ao não reconhecer que sua essência reside dentro dela, projeta-a no adulto fora de si – “mas a criança vê a sua essência, o ser humano, fora de si – enquanto criança é o homem objeto pra si como um outro homem” (FEUERBACH, 2007, p. 45).

Num outro ramo, bastante fértil, erigiu-se uma nova forma de conceber o fenômeno religioso, mas ainda calçado no *morfismo humano*. Referimo-nos à psicanálise de Sigmund Freud. No *Totem e Tabu* (1913-1914), uma obra de cunho antropológico, Freud aplica as categorias da psicanálise em busca da origem da religião. A investigação recaiu sobre o *totemismo* (em particular o encontrado entre os aborígenes da Austrália), até então a forma religiosa mais primitiva da humanidade. O fundador da psicanálise defendera que o sistema totêmico é produto das condições repercutidas no *complexo de Édipo*. Mas, antes o que é um *totem*? “Via de regra é um animal (comível e inofensivo, ou perigoso e temido) e mais raramente um vegetal ou um fenômeno natural (como a chuva ou a água), que mantém relação peculiar com todo o clã” (FREUD, 1996, p. 22, grifo do autor). Em prol de

demonstrar sua teoria, Freud reconstruirá uma “visão provável” da experiência primitiva das primeiras hordas humanas, com base nas evidências antropológicas de seu tempo. Dirá, assim, que o homem primevo vivia em pequenas comunidades ou sozinho, em ambos os casos, com diversas esposas, sempre procurando guardá-las contra todos os outros homens. Mais tarde, quando o novo macho cresce, constituindo-se uma ameaça para o chefe da horda, começa haver uma disputa pelo domínio, assinalando uma imperiosa *proibição das relações sexuais incestuosas*, o que resulta na expulsão dos outros pelo mais forte. Em seguida, imagina Freud, que cada um desses machos expulsos e a vagarear estabeleceria uma horda semelhante e, da mesma forma, reproduziria a proibição incestuosa (FREUD, 1996).

Esta visão é o retrato freudiano do *complexo edípico* operando no seio da história primitiva do homem. Como Édipo, que matou o pai por ciúme da mãe, cada um dos irmãos se uniram com o mesmo propósito de matar o pai, o chefe do clã. Entretanto, insurge-se a *ambivalência* edípica: o ódio pelo pai esconde uma grande admiração, expressa no desejo de se tornar semelhante a ele no objeto do amor da mãe; além do mais “ninguém poderia nem tentaria atingir o poder supremo do pai” (FREUD, 1996, p. 151). Com o tempo o ódio diminui, aumentando cada vez mais a *saudade do pai*, que é, diz Freud, “a raiz de toda forma de religião” (FREUD, 1996, p. 151). Nesse sentido, a religião totêmica seria um produto direto de uma *neurose*⁵⁷ proveniente da *saudade* ou *ausência paterna*. Freud percebe, de modo psicanalítico, que “onde o sistema totêmico ainda se acha em vigor atualmente, descrevem o totem como sendo seu ancestral comum e *pai primevo*” (FREUD, 1996, p. 136, grifo nosso). Resta-nos, com esta pista, comentar um dado complementar que para Freud responde à *natureza* do totemismo: o ritual do *sacrifício* ou *refeição totêmica*. O animal totem, desde o princípio, era sacrificado e comido pelos membros do clã. Ato que representava a identificação de todo o clã com a divindade⁵⁸ totem. Ora, o totem era o “pai primevo” e, ao se alimentarem dele durante o sacrifício, o clã assegurava sua semelhança para com ele: a refeição sacrificial totêmica é motivada pela saudade paterna oriunda da experiência primitiva do complexo de Édipo, projetada de forma ideal no pai⁵⁹, totem divinizado. O homem primevo *come* o seu totem porque tem saudade dele e a ele quer se assemelhar. A

⁵⁷ Tomamos o termo *neurose* conforme expresso em *Totem e Tabu* como uma afecção psicosexual originada na infância a partir do núcleo do complexo de Édipo, tendo como força motivadora impulsos sexuais reprimidos e seus desdobramentos na forma de sentimentos irrecuperáveis com relação à perda ou saudade do Pai.

⁵⁸ Freud supõe que o animal totêmico desde já, em sua primeira forma paterna, era deus, posteriormente desenvolve sua segunda forma de pai, numa aparência humana, como Deus (FREUD, 1996, p. 150).

⁵⁹ Sobre a relação Pai e Deus Freud diz: “A psicanálise dos seres humanos de per si, contudo, ensina-nos com insistência muito especial que o deus de cada um deles é formado à semelhança do pai, que a relação pessoal com Deus depende da relação com o pai em carne e osso e oscila e se modifica de acordo com essa relação e que, no fundo, Deus nada mais é que um pai glorificado” (FREUD, 1996, p. 150).

Religião é, pois, para Freud, uma *neurose*, que busca irremediavelmente substituir um pai ausente.

O “divino” mítico-religioso se encontra, portanto, também escondido no signo antropomórfico de um desejo (de ordem sexual) reprimido na infância em meio à trama edípica de um pai morto ou ausente, porém projetado posteriormente de forma neurótica em um “pai glorificado”.

Feuerbach e Freud são adeptos do que podemos chamar de um *projetismo psicológico*, uma versão moderna do antigo antropomorfismo, com a diferença de termos, de um lado, um Feuerbach explicando o fenômeno mítico a partir de um conceito de alienação, onde o homem religioso, representante de uma idade infantil da humanidade, é como uma criança, que, não reconhecendo sua própria essência, aliena-se, projetando-a no adulto, e do outro lado, Freud, explicando o mesmo fenômeno mediado pelas categorias da psicanálise, pelas quais concebe a realidade divina como resultado de experiências neuróticas da infância do indivíduo e/ou da humanidade. Na proposição da filosofia de Vicente Ferreira, ao contrário, é o conteúdo divino de uma dada religião que determina a visão que o homem tem de si mesmo. Um dos suportes em quem Vicente se apóia para tal é Hegel, e o cita:

O princípio segundo qual Deus se determina para os homens, é também o princípio que determina o homem em seu espírito. Um deus perverso, um deus da natureza, tem por correlato homens maus, sensoriais, não-livres; o puro conceito de Deus, o Deus espiritual tem por correlato o espírito livre e incorpóreo e realmente consciente de Deus. A representação que o homem tem de Deus corresponde à que possui de si mesmo, de sua liberdade (HEGEL apud SILVA, 2010e, p. 165).

Arrazoa Vicente Ferreira que derivar a instância mítico-religiosa de estratos psicológicos ou antropológicos equivale a “derivar o mítico do não-mítico”, denunciando, dessa maneira, a insustentabilidade do projetismo psicológico das formações míticas:

Jamais encontraria qualquer fundamento filosófico a tentativa de reduzir as formações mítico-religiosas e a pura instância do divino a presumidas projeções de substrato psíquicos ou antropológicos, substratos considerados independentes ou causalmente determinantes (SILVA, 2010e, p. 165).

Retomando a disputa acerca dos conceitos “literários” e “religiosos” dos mitos (destacando ainda os mitos gregos), porém, sem perder de vista, da nossa parte, o fundo antropocêntrico orientador, o helenista Pierre Vernant reservou considerável atenção à discussão do problema. No centro de *Mito e Religião na Grécia Antiga* (1914), o referido autor questiona: “[...] conviria considerar essas narrativas poéticas, esses relatos dramatizados documentos de ordem religiosa, ou atribuir-lhes apenas um valor puramente literário?” (VERNANT, 2006, p. 17). A posição assumida por Vernant não está inclinada a nenhuma das categorias, ele busca dissolver religião e literatura em uma confrontação dialética

(*materialista histórica*), indicando o real “quadro de pensamento” em que o mito grego era e deve ser encarado nessa relação entre literatura e religião:

Pretendemos, ao contrário, convidar ao leitor, se desejar penetrar na mitologia grega, a sair dos quadros de pensamentos que lhes são costumeiros: entre a literatura e a religião, bem como entre a narrativa fictícia e a verdade do que é contado, entre a fabulação do mito e a autenticidade do divino implicado na narração, não existia nos tempos arcaicos da Grécia, esse corte, essa incompatibilidade que somos levados a estabelecer (VERNANT, 2002, p. 230).

Opor-se a um quadro de posicionamento exclusivista significa, em outras palavras, admitir, multifacetariamente, que o mito é tanto religião quanto literatura, bem como, ao mesmo tempo, nenhuma coisa e nem outra, quando tomadas “puramente”. Nessa feita é que Vernant nega, primeiramente, que os mitos helenos possam ser tomados como *pura* literatura: “Acabou-se o tempo em que se podia falar do mito como se se tratasse da fantasia individual de um poeta, de uma fabulação romanesca, livre e gratuita.” (VERNANT, 2006, p. 25). Esse talvez seja o componente costumeiro mais literário de todos: a criação individual dos poetas. Vernant rechaça isto. Para ele esta criação não é tão “individual” assim. O mito segue limitações estritamente *coletivas* da tradição à qual pertence. Mesmo quando o poeta parece inventar algo distante da tradição, na verdade, é nela que ele acaba se apoiando para não correr o risco de não ser compreendido em seu meio. Vernant explica que existe um “arcabouço conceitual comum” nas narrativas, desencadeadas por “associações”, “oposições” e “homologias” entre as várias versões anteriores, fazendo-se necessário que cada narrativa considere uma às outras para que nelas haja inteligibilidade, e que cada poeta mítico dependa um do outro, e não da mera imaginação pessoal. Além do mais, a existência desta *arquitetura conceitual coletiva* destaca o mito para outras finalidades de estudos não propriamente literárias, mas provavelmente – em conformidade com uma das vertentes seguida por Vernant, e que mais se aproxima de um interesse por uma “arquitetura conceitual” – *estruturalistas*: “A decifração do mito, portanto, opera seguindo outros caminhos e responde a outras finalidades que não as do estudo literário. Visa a destrinçar, na própria composição da fábula, a arquitetura conceitual envolvida nesta [...]” (VERNANT, 2006, p. 26).

Em contrapartida, Pierre-Vernant nega que a mitologia grega caiba no esquema de uma *pura* religião. O contrapeso desta religião atípica dos gregos seria a presença de uma *intelectualidade* intervindo na religiosidade dos gregos, o que Vernant chama também de “livre reflexão crítica”, exposta em seus pormenores no texto a seguir:

Como não se situam num plano doutrinal, suas certezas não acarretam para o devoto a obrigação, sob pena de impiedade, de aderir integral e literalmente a um corpo de verdades definidas; para quem cumpre os ritos, basta dar crédito a um vasto repertório de narrativas conhecidas desde a infância, em versões suficientemente diversas e em variantes numerosas o bastante para deixar, a cada um, uma ampla

margem de interpretação. É dentro desse quadro e sob essa forma que ganham corpo as crenças em relação aos deuses e que se produz, quanto à natureza, ao papel e às exigências deles, um consenso de opiniões suficientemente seguras (VERNANT, 2006, p. 14).

O retrato desta religião intelectualista e peculiar dos gregos é visualizado nas feições que Vernant atribui a ela: “[...] é estranha a toda forma de revelação: não conheceu nem profeta nem messias” (2006, p. 13). “A religião grega não é uma religião do livro” (2002, p. 230).

Conquanto, o que insere mais precisamente o mito grego no plano da Literatura é a decisiva presença ou participação dos poetas no seu processo: “quem poderia falar sobre os deuses [...] quem poderia formular o divino com palavras, a não ser a classe de pessoas [...] aos quais os gregos, com Platão, atribuem a categoria de poetas?” (VERNANT, 2002, p. 230). “É na poesia e pela poesia”, em sua forma “escrita”, que se faz sentir a participação literária dos poetas. Os poetas intervêm com sua parcela humana: sua atividade literária “prolonga e modifica” os mitos, como também reverte “de uma forma familiar, acessível à inteligência” o mundo estranho e distante dos deuses (VERNANT, 2006, p. 15, 16). Soam como “contraditórias” estas últimas afirmações comparadas ao que Vernant disse mais acima acerca das limitações coletivas impostas pela tradição. Entretanto, levando em conta a perspectiva metodológica do autor, nos parece que o que é buscado em último plano é sempre evitar concepções “puras”, como as que tenderiam, nesse caso, a desenhar ou um poeta dotado de qualidades individuais *puramente* criadoras, ou um poeta recluso à repetição *pura* de uma tradição. Enfim, dito isto, podemos afirmar com a devida compreensão e sem maiores receios que pela “voz dos poetas” os mitos se tornam Literatura (VERNANT, 2006, p. 15).

Quanto à inserção dos mitos no plano da Religião? Vernant admite uma “crença íntima” dos gregos em seus mitos, não obstante a inserção intelectual da qual falamos: “sobre o que repousam e como se exprimem as convicções íntimas dos gregos em matéria religiosa?” (VERNANT, 2006, p. 14). Creditamos o descortinamento da face religiosa dos mitos gregos encontrada justamente nas possibilidades de sua relação com o *antropomorfismo*, do qual Pierre-Vernant (2002, p. 230, 231) fala taxativamente:

Nesse sentido, ocorre com a mitologia dos gregos o mesmo que ocorre com a representação figurada de seus deuses. Ambas operam no registro que batizamos de antropomorfismo. [...] Entretanto, assim como uma estátua antropomórfica de Apolo, um *koûros* nu, não é o retrato do deus e sim uma forma de dar a ver, na forma do corpo humano, os valores propriamente divinos que são apanágios dos Imortais e cujo reflexo apenas ilumina o corpo dos homens, na flor da idade, para logo apagar-se: a juventude, a beleza e a força equilibrada, da mesma forma não devemos aceitar como certos todos os fatos e escândalos com os quais os poetas gostam de enfeitar a gazeta do Olimpo. Porque transpõe para a linguagem dos

homens o que pertence ao domínio dos deuses, os relatos não devem ser tomados ao pé da letra.

Atentemos que o que está sendo dito aqui não é que os mitos gregos sejam simplesmente relatos antropomórficos. De fato eles são, mas o elemento diferencial oportunizado por Vernant é que, apesar de serem-no, os mitos não se reduzem a um antropomorfismo. Tanto a *figuração* dos deuses quanto os *relatos* mitológicos não têm a pretensão de ser expressões plenas do domínio divino, porque sabem que “os valores propriamente divinos”, vistos na “forma do corpo humano” ou transpostos para “linguagem dos homens” são “apanágios dos Imortais”. Há algo do mundo divino que escapa ao relato mítico. O antropomorfismo em Pierre-Vernant não é obstáculo intransponível para o apagamento religioso da mitologia, ou do que ele próprio chama de “a autenticidade do divino implicado na narração” (VERNANT, 2002, p. 230).

Contudo, os passos decisivos para uma apreensão dos mitos desembaraçados de todo ditame antropomorfista se deu de modo mais representativo com três mitólogos contemporâneos: *Rudolf Otto*, *Joseph Campbell*, *Mircea Eliade*⁶⁰. Como atentamos antes, “o esvaziamento religioso dos mitos anda de mãos dadas com uma análise antropomórfica”. Fato este, até certo ponto, desmantelado por essa tríade autoral que, na disputa conceitual do mito, pôs na Religião o sentido original da mitologia. Para tal continuaremos destacando o recorte dos mitos gregos. Eles convergem o centro da problemática do esvaziamento da valência religiosa.

Nem precisamos nos alongar a dizer que em Rudolf Otto a mitologia é intimamente uma experiência religiosa. Para isso bastava notar que o autor principia e sustenta sua obra tendo o “convite” a uma autopercepção do sagrado como elemento indispensável para se fazer ciência da religião. O intento de Otto fora procurar uma designação *sui generis* para a categoria do *sagrado*, intento encontrado: “Para tal eu cunho o termo ‘o numinoso’” (OTTO, 2007, p. 38). Daí em diante, Otto (2007, p. 44) passa a buscar os *aspectos* “conceituais” deste numinoso⁶¹ – “*Mas o que é, e como é, esse numinoso em si, objetivo, sentido fora de mim?*”. Um único *aspecto* a eleger é suficiente ao nosso propósito aqui, é o que Otto chama de uma sensação *mysterium tremendum* ou, simplesmente, *tremendum*. Otto (2007, p. 44, 45) o descreve assim:

⁶⁰ José Benedito de Almeida Junior (2014, p. 51) destaca que esses três estudiosos, no que se refere ao estudo de mitologia propriamente dita, foram de importância capital para a modificação (restauração) da compreensão dos mitos.

⁶¹ As aspas se justificam pelo fato de toda tentativa conceitual do fenômeno religioso para Otto ser considerado estritamente negativo, pois “Como ele [o numinoso] é irracional, ou seja, não pode ser explicitado em conceito” (OTTO, 2007, p. 44).

Essa sensação pode ser uma suave maré a invadir nosso ânimo, num estado de espírito a pairar em profunda devoção meditativa. Pode passar para um estado d'alma a fluir continuamente, duradouro frêmito, até se desvanecer, deixando a alma novamente no profano. Mas também pode eclodir do fundo da alma em surtos e convulsões. Pode induzir estranhas excitações, inebriamento, delírio, êxtase.

O *numinoso tremendum*, embora um sentimento estritamente peculiar, é, ao mesmo tempo, abrangente, evidencia-se em *estágios de desenvolvimento histórico da humanidade*: dos “estágios preliminares, inferiores e mais brutos” do sentimento do numinoso aos “estágios mais elevados e nobres” (OTTO, 2007, p. 46). É, nesse ínterim, que entram as mitologias, donde podemos enxergar o caso grego.

Rudolf Otto colocará o sentimento numinoso (*tremendum*) das *mitologias* dentro dos estágios mais preliminares da humanidade. Ele o distinguirá com designações singulares, compassadamente: “assombro”, depois, “o receio” – avançando pra sua forma mais preliminar e bruta – “receio demoníaco” (“pânico apavorado”). Otto, ainda, indicará dentro do estágio mítico “subtipos”: primeiro, “a crença nos demônios”, em seguida, “a fé em deuses”; nesta última, certamente, contempla-se a *mitologia grega*. Os sentimentos mais nobres e elevados do numinoso, por outro lado, são descritos assim: “arrepisar-se”, “arrepio sagrado” – e em seu mais alto grau – “a pura fé em Deus”. Todavia, a diferença qualitativa conferida por Otto (2007, p. 47) não desmerece a virtude mitológica, pelo contrário, reputa-a como o ponto de partida de toda evolução histórico-religiosa, “a primeira excitação do pressentimento do misterioso”, a “eclosão” de uma “nova era da humanidade” e o mais importante: “esse aspecto não desaparece no grau mais elevado, da pura fé em Deus, e por sua natureza tão pouco pode desaparecer então: ele apenas se atenua e adquire nobreza” (OTTO, 2007, p. 49). O *assombro* mítico-primitivo retorna enobrecido no exemplo direto do culto cristão – no arrebatamento da psique ante a força das palavras “Santo, santo, santo” –, e no texto sagrado do Novo e Antigo Testamento, com o sentimento de *temor* (tremor) numinoso, bem como com a *ira de Javé* e o *zelo de Javé*. Otto (2007, p. 50) conclui o aspecto “*tremendum*” dizendo que a *ira de Deus* “é elemento incontornável da própria santidade” e que “essa ira é nada menos do que o próprio ‘*tremendum*’”.

O filósofo da religião Rudolf Otto foi de importância capital para a imersão de Vicente Ferreira no sentimento religioso. Ninguém melhor do que Otto expressou com tamanha sensibilidade a experiência do *sagrado*. Conhecidas expressões urdidas por ele, como – *numinoso*, *mysterium tremendum*, *mysterium fascinans*, dentre outros – foram intimamente captadas do lado de cá por Vicente, passando a fazer parte de seu vocabulário filosófico. Na paradigmática “*Introdução à Filosofia da Mitologia*”, o termo “numinoso”

aparece várias vezes e batiza a dimensão divina do mito: “forças numinosas”, “figura numinosa”, “poderes numinosos”, “complexo numinoso”. Em uma dessas aparições, soergue-se a profundidade significativa que implica o numinoso:

O complexo numinoso, revelado no mito e no rito, não constitui uma versão elaborada pela consciência, para explicar certos fatos estranhos e preocupantes; pelo contrário, os poderes míticos se alteiam além da consciência, como poderes independentes, sendo a consciência mera versão de um certo “status” do processo teogônico (SILVA, 2010j, p. 108).

O numinoso revelado no “binômio mito-rito”, portanto, na totalidade da esfera mitológica, indica uma dupla presença numinosa, tanto no *mito* – a “ação proposta”, quanto no *rito* – “o arrebatamento cultural o correlato necessário da ação proposta pelo mito” (SILVA, 2010j, p. 105), daí por que “complexo” numinoso. O mito pede, assim, o cumprimento do rito⁶². Além de ser um termo que traduz o universo mitológico, em consonância a essa completude, os poderes míticos-numinosos exorbitam a consciência humana como poderes independentes. Cristalizam-se, assim, as contribuições de Rudolf Otto para com a filosofia da religião de Vicente Ferreira, mediante o caráter exógeno, logo, *desantropomórfico*, do numinoso.

Joseph Campbell (1997a), por sua vez, em *O Herói de Mil Faces* – obra clássica de mitologia comparada –, a partir da aventura mitológica do herói, presente em inúmeras tradições míticas, destaca o que ele denominou de *monomito*: o percurso padrão do herói representado nos rituais de passagem, na fórmula *separação-iniciação-retorno*⁶³. O achado do “monomito” é uma declaração da universalidade dos temas míticos, muito mais do que temas nucleares encontrados em um passado remoto. Para Campbell, as mesmas funções primárias que os mitos e os ritos desempenharam nas sociedades primitivas continuaram a desempenhar até nossos dias, a saber: “[...] fornecer os símbolos que levam o espírito humano a avançar, opondo-se àquelas outras fantasias humanas constantes que tendem a levá-lo para trás” (CAMPBELL, 1997a, p.09). É este feito que está por trás do significado dos ritos de passagem, onde o neófito vivencia a aventura do herói transpondo a infância e alcançando a vida adulta⁶⁴. Nesse sentido, os mitos seriam responsáveis pela “autodescoberta” e o “autodesenvolvimento” não apenas do indivíduo, mas, como propalou Campbell (1997a,

⁶² “Essa ação proposta [o mito] é um oco que pede o cumprimento da cena religiosa [o rito] [...]” (SILVA, 2010j, p. 105).

⁶³ Campbell (1997a, p.19, grifo do autor) sintetiza assim o percurso do herói previsto nesta fórmula: “*Um herói vindo do mundo cotidiano se aventura numa região de prodígios sobrenaturais; ali encontra fabulosas – forças e obtém uma vitória decisiva; o herói retorna de sua misteriosa aventura com o poder de trazer benefícios aos seus semelhantes*”.

⁶⁴ “Os chamados ritos [ou rituais] de passagem [...] têm como característica a prática de exercícios formais de rompimento normalmente bastante rigorosos, por meio dos quais a mente é afastada de maneira radical das atitudes, vínculos e padrões de vida típicos do estágio que ficou para trás” (CAMPBELL, 1997a, p.08).

p.05): “As religiões, filosofias, artes, formas sociais do homem primitivo e histórico, descobertas fundamentais da ciência e da tecnologia e os próprios sonhos que nos povoam o sono surgem do círculo básico e mágico do mito”.⁶⁵ Assim, em primeira mão, na admissão *intemporal* dos mitos, Campbell (1997a, p. 09) os eleva em constante atualidade religiosa, atribuindo a eles, a função perene de “auxílio espiritual efetivo”. Em *O Poder dos Mitos*, Campbell (1990, p.17) propaga: “Mitos são pistas para as potencialidades espirituais da vida humana”.

O simbolismo envolto na jornada do herói revela, portanto, a feição religiosa do mito, tanto na compreensão do seu significado *psicológico*, quanto, principalmente, no seu significado *metafísico*. Campbell (1997a) alega que o intelecto moderno não tem dificuldade de admitir o significado psicológico do simbolismo mítico – e a psicanálise foi fundamental para isto, na medida em que evidencia entre os mitos e os sonhos um mesmo padrão correspondente⁶⁶ –, porém não goza da mesma facilidade em relação ao seu significado metafísico. Esclarece Campbell que os mitos não são somente sintomas psicológicos do *inconsciente*, somando-se a estes, são “também declarações controladas e intencionais de determinados princípios de cunho espiritual, que permaneceram constantes ao longo do curso da história humana, como a forma e a estrutura nevrálgica da própria psique” (CAMPBELL, 1997a, p. 141)⁶⁷. Há, portanto, concomitante ao inconsciente, a presença de uma “consciência” (“declarações controladas e intencionais”) e de uma realidade “metafísica” (“determinados princípios de cunho espiritual”).

Mas é na face do herói que se efetiva o sentido último do metafísico-religioso. Reiterando a aventura heróica que perfaz aquela unidade nuclear monomítica – “um afastamento do mundo, uma penetração em alguma fonte de poder e um retorno que enriquece a vida” (CAMPBELL, 1997a, p. 19) – nela, o herói se expõe ao perigo da procura e obtenção dos poderes divinos. Na obtenção dos poderes divinos, está reservado o grande mistério do

⁶⁵ Temos aqui contemplada a mesma ideia central que anima o pensamento de Vicente Ferreira da Silva, a saber, os Mitos como *origem gnosiológica do mundo*, que abordaremos detidamente no último capítulo deste estudo.

⁶⁶ “Está fora de dúvidas, especialmente depois do trabalho dos psicanalistas, que tanto os mitos compartilham da natureza dos sonhos, quanto os sonhos são sintomáticos da dinâmica da psique” (CAMPBELL, 1997a, p.139).

⁶⁷ A relação entre *inconsciência*, *consciência* e *mitos* em Campbell é complexa. Há um *inconsciente*, porém ele não faz dos mitos “projeções neuróticas”. Há, por outro lado, uma *consciência* que intervém e participa na produção mítica, não no sentido de criá-los, pois “os símbolos da mitologia não são fabricados [...] são produções espontâneas da psique” (CAMPBELL, 1997a, p.05), mas “para fins de comunicação da sabedoria tradicional” (CAMPBELL, 1997a, p. 141). Ainda segundo Campbell (1997a, p. 139), os mitos proporcionam “uma expressão simbólica aos desejos, temores e tensões inconscientes”, isto é, eles auxiliam espiritualmente o indivíduo a lhe dar, ou melhor, vencer (próprio do herói) os “desejos e medos infantis” do *inconsciente*. Eles “servem de vínculo entre o inconsciente e os campos da ação prática” (CAMPBELL, 1997a, p.141), na medida em que “põe em jogo as energias vitais de toda psique humana” (CAMPBELL, 1997a, p.141), possibilitando uma “compreensão madura” da realidade sob controle intencional da *consciência*.

herói anunciado por Joseph Campbell (1997a, p. 21): “Os dois – o herói e seu deus último, aquele que busca e aquele que é encontrado – são entendidos, por conseguinte, como a parte externa e interna de um único mistério auto-refletido”. *O mistério consiste no herói ser o deus que encontrou e antes procurava*. Esse divino buscado e encontrado pelo e no herói é a expressão cabal e absoluta da realidade metafísica da qual falamos há pouco. Campbell o chama de *Fonte*. Diante do fato de não podermos apreender a “fonte da força universal”, devido aos limites das “formas de sensibilidade e categorias do pensamento humano”, entra em cena a função do ritual e do mito, que “consiste em possibilitar e, por conseguinte, em facilitar, o salto – por analogia” (CAMPBELL, 1997a, p. 142). Conquanto, a analogia ou simbologia mítica não é o último passo do herói para se dissolver no mistério divino:

O mito não é senão o penúltimo nível; o nível último é a abertura – o vazio, ou ser, que se acha além das categorias – na qual a mente deve mergulhar sozinha e ser dissolvida. Portanto, Deus e os deuses são apenas meios convenientes – eles mesmos compartilham da natureza do mundo de nomes e formas, embora sejam eloqüentes referências do inefável a que, em última análise, levam. São meros símbolos destinados a despertar e pôr a mente em movimento, bem como a chamá-la a ir ao seu encontro (CAMPBELL, 1997a, p. 142).

Aqui é reiterado, em termos mais surpreendentes, o grande mistério do herói do qual vínhamos falando. Os mitos, e até mesmo o Deus ou os deuses que trazem consigo em sua forma exteriorizada, nada mais são do que “meios” que servem meramente para pôr em movimento o herói que atinge e descobre no fim a própria divindade que sempre foi, mas que não estava desenvolvida.

E, novamente, quanto aos mitos gregos e sua inserção na religião? Joseph Campbell (1997b), no livro *O Vôo do Pássaro Selvagem*, diz haver dois tipos de Religiões: as *Religiões de Identidade* e as *Religiões de Relação*. As de *Identidade*, representadas na fórmula $a \neq x^{68}$, são aquelas onde “o devoto [...] é idêntico àquilo diante do qual se prostra” – tem por objetivo último – “não cultuar qualquer deus ‘externo’, mas reconhecer a divindade interior” (CAMPBELL, 1997b, p. 233). Delas fazem parte as religiões orientais, tais como o budismo, o hinduísmo, o bramanismo etc. As de *Relação*, repercutidas na fórmula $a \mathbf{R} x^{69}$, são aquelas em que Criador e Criatura são ontologicamente distintos, em nenhum sentido são idênticos, mas apenas *relacionados*. São religiões, via de regra, ocidentais, que derivam da tradição bíblica: o judaísmo, o cristianismo e o islamismo. A mitologia grega está associada às Religiões de Identidade. Campbell confirma essa associação em um determinado trecho do *Vôo...*, em que tratava do “respeito pelo indivíduo”, um valor inerente das Religiões da

⁶⁸ O autor explica a fórmula $a \neq x$: “Conforme sabemos fenomenologicamente, a não é x. Ainda assim, na verdade, é realmente x” (CAMPBELL, 1997b, p. 231).

⁶⁹ A fórmula $a \mathbf{R} x$ se lê assim: “a relaciona-se com x” (CAMPBELL, 1997b, p. 238, grifo nosso).

Identidade. Referindo-se, pois, a esse valor, ele diz: “Essa maneira de compreender a vida já era conhecida dos gregos nos poemas homéricos” (CAMPBELL, 1997b, p. 261).

Pertencendo às Religiões de Identidade, os mitos gregos compartilharão da mesma sorte do mistério heroico. Um relance dessa experiência grega Campbell nos disponibiliza a partir de uma correlação entre o valor do *indivíduo* e o mito da *Árvore do Jardim*. Contrastando com a ideia bíblica apresentada no livro Gênesis⁷⁰ onde é posto um querubim com uma espada refulgente a guardar a entrada do Jardim, Campbell (1997b, p. 230) afirma que “A ideia oriental, ao contrário, é passar pelo querubim guardião e colher o fruto da Árvore da Vida Imortal”. A diferença é reflexa dos próprios tipos de religião em questão.

O trecho de Gênesis é a confirmação da experiência das *religiões de relação*, amparadas na distinção eterna entre Deus e o homem, ao contrário das *experiências de identidade* das religiões orientais que, no protagonismo individual do herói, passa-se adiante do anjo guardião em busca do fruto da Imortalidade, que o tornará deus. Joseph Campbell (1997b, p. 262) denuncia que a chegada da Igreja na Europa reverteu “a ordem de precedência do pensamento europeu nativo, colocando o grupo à frente do indivíduo [...] tal como o querubim e a espada relampejante nos portais do Paraíso para manter os homens *fora* do jardim de uma vida individual”.

Numa aproximação entre o eloquente mitólogo norte-americano Joseph Campbell e o filósofo brasileiro Vicente Ferreira da Silva, suscitar-se-ia ilações intrigantes e surpreendentes. Tomando como eixo das discussões as tipologias das *Religiões de Relação e de Identidade* apresentadas por Campbell, perguntaríamos à qual dessas modalidades o pensamento mitológico de Vicente Ferreira melhor pertenceria. A julgar pela crítica que Vicente Ferreira faz ao cristianismo e às religiões bíblicas em geral, poderíamos supor que sua acepção mítica se estreitaria para o lado das Religiões de Identidade, contudo, quando nos atemos ao núcleo heideggeriano de seu pensamento, na relação ontológica entre o Ser e o Ente, ou no seu equivalente, Mito e Homem, suscitam-se prováveis controvérsias. O caráter preliminar dos capítulos que se seguem até aqui não nos oferecem subsídios suficientes sobre o conteúdo mítico celebrado por Vicente para uma posição mais ponderada sobre esta

⁷⁰ Gênesis 3. 22-24: “Então, disse o SENHOR Deus: Eis que o homem se tornou como um de nós, conhecedor do bem e do mal; assim, que não estenda a mão, e tome também da árvore da vida, e coma, e viva eternamente. O SENHOR Deus, por isso, o lançou fora do jardim do Éden, a fim de lavrar a terra de que fora tomado. E, expulso o homem, colocou querubins ao oriente do jardim do Éden e o refulgir de uma espada que se revolvia, para guardar o caminho da árvore da vida” (Tradução: João Ferreira de Almeida Revista e Atualizada, grifo nosso).

questão, que há de ser mais bem resolvida no próximo capítulo, que se voltará para a filosofia da religião de Vicente Ferreira da Silva.

Em Mircea Eliade, é ponto pacífico o pertencimento do mito grego à esfera religiosa. Ao falar das Grandes Mitologias, que inclui, além da grega, a egípcia e a indiana, em seu aparecimento ulterior, encontradas já reinterpretadas e modificadas por seus poetas, Eliade (1986, p.10) adversa e descarta que elas tenham, por isso, tornado-se uma literatura: “Isso não significa evidentemente, que 1) essas Grandes Mitologias tenham perdido sua ‘substância’ e que não passem de ‘literatura’ [...]”. A “substância” de que fala Mircea é obviamente a religiosa, concretizada entre os gregos na alegação de que seus mitos *ainda* se vinculavam à *essência* primitiva de um Tempo Mítico *ab origine* que se sucedeu num tempo primordial e sagrado; porém não mais na categoria daquela espécie de *mitos de origem* onde o Ente Divino desempenhava um papel *originalmente criador*.

A “tríade autoral” de restauração do valor sagrado dos mitos, portanto, conferiu duros golpes ao morfismo humanista. *Otto*, na medida em que dispensou as categorias racionais para imergir na essência do Numinoso inefável. *Campbell*, na admissão intemporal do monomito, assegurado no mistério da Fonte. *Eliade*, no reconhecimento da *essência* primitiva de um Tempo Mítico *ab origine*.⁷¹

Mediante a novidade tratativa *não-antropomórfica* dos mitos por *Otto*, *Campbell* e *Eliade*, há uma reversão na dignidade do divino implicado nas narrativas mitológicas. Por sinal, o autor principal, alvo de nosso estudo, Vicente Ferreira da Silva, coincide com a mesma intuição originária desses três grandes autores em face de sua crítica precípua ao *antropomorfismo*. Não é por acaso que Vicente os leu, elogiou-os e os citou em suas obras. Não obstante, a singularidade de Vicente irromperá num *ineditismo* nas fileiras dos autores não-antropomórficos, o que se explicará, em parte, por sua base teórica, radicada em dois outros grandes vultos do pensamento filosófico universal, são eles: *Martin Heidegger* e *Friedrich Schelling*.

⁷¹ Quando nos referimos aos golpes que a “tríade autoral” desferiu ao antropomorfismo, não estamos levando em conta o cerne das diferenças do *ontos* epistemológico, apenas ao fato de que suas abordagens míticas, ao seu modo, procuraram pôr o acento de suas perspectivas teóricas no ser divino e não no ser do homem.

3 CAPÍTULO II – AS BASES DO PENSAMENTO DE VICENTE FERREIRA DA SILVA

O cabedal de autores por onde nosso ilustre filósofo brasileiro excursionou, numa trajetória intelectual de um pouco mais de duas décadas, desde sua primeira obra publicada em 1940⁷² e suas últimas a público em 1963⁷³, é incrivelmente vasto. Se nos ativéssemos ao círculo de autores orbitantes em cada uma das *fases* de seu pensamento, gastaríamos um espaço considerável para discriminá-los. Mas, como nossos esforços se concentram, como já anunciado, na terceira e última fase de sua passagem filosófica, reservar-nos-emos a listar somente as referências que habitam este momento, sempre nos conduzindo aos autores mais importantes, até chegarmos *àqueles* que pensamos ser os principais, as bases da mais alta expressão de seu pensamento.

Constança Marcondes César, a maior especialista brasileira na obra de Vicente Ferreira, apresenta-nos uma lista rigorosamente sintética: “Frobenius, Eliade, Heidegger, Schelling, Otto⁷⁴” – continua Constança César (2015, p. 120) – “são os autores nos quais Vicente se apoia para expor sua concepção filosófica”.

Rodrigo Petronio, organizador das atuais edições das *Obras Completas* de Vicente Ferreira da Silva, dispõe-nos, optando por um esquema mais abrangente, de um itinerário descritivo:

Alguns autores centrais para essa nova etapa passam a ser Schelling, sobretudo de *Filosofia da Mitologia* e de *As Idades do Mundo*. E também nasce o interesse crescente pelos místicos e pelos teósofos, como Jacob Böhme. É quando Vicente passa a se aprofundar nos românticos (Novalis, Hölderlin, Schlegel), nos mitólogos, historiadores das religiões e teólogos (Rudolf e Walter Otto, Vico, Kerényi, Bachofen, Frobenius, Eliade), retoma seu interesse pela filosofia da história (Dilthey e Spengler) e se concentra principalmente em Nietzsche, cuja visão vitalista e estética o conduzirá a um paulatino estreitamento entre a criação e filosofia, entre mito e reflexão, o que o levará a conferir cada vez mais importância à poesia como modo de revelação da Fonte do pensamento (Orfeu, Rilke, Lawrence, Yeats, Hölderlin, Eliot e Pound) (PETRONIO, 2010, p. 41).⁷⁵

Entretanto, sem autopudor, o próprio Vicente Ferreira nos fornece uma valiosa apresentação das linhas mestras de sua filosofia e das referências autorais decisivas em que se orienta, destacando abertamente o coeficiente de originalidade de sua tese. O texto se encontra

⁷² O livro *Elementos da Lógica Matemática*, publicado pela editora Cruzeiro do Sul, São Paulo.

⁷³ “*Religião, Salvação e Imortalidade*”, pela Revista Brasileira de Filosofia; “*O indivíduo e a sociedade*” e “*Marxismo e Imanência*”, ambas publicadas pela revista Convivium.

⁷⁴ Neste caso é Walter Otto. Para não confundir com Rudolf Otto. Ambos, autores estudados por Vicente Ferreira.

⁷⁵ A omissão do nome de Heidegger nesta lista se deu apenas por uma questão de opção textual, pois seu escritor, no parágrafo anterior, já havia assinalado a importância de Heidegger para o interesse de Vicente Ferreira: “É nesta mesma época que cresce velozmente o interesse de VFS por Heidegger, que passa a ser um interlocutor constante no horizonte de seus escritos” (PETRONIO, 2010, p. 41).

num *ensaio* intitulado “*Enzo Paci e o Pensamento Sul-Americano*”, de modo geral uma resposta ao artigo do professor Enzo Paci no ensejo do Congresso Internacional de Filosofia de São Paulo, em 1954, e publicado no ano seguinte na *Revista Brasileira de Filosofia*. Dentre algumas declarações feitas pelo professor Paci, rechaçadas por Vicente, uma em especial nos conduz ao trecho que nos interessa. Nela, Paci afirma, conforme nos reapresenta o filósofo paulista, que a tese de Vicente Ferreira pode ser “facilmente reconduzida à última forma do existencialismo de Heidegger” (SILVA, 2010h, p. 456). Em resposta, Vicente Ferreira diz:

Interpretar essa “desocultação” [“desocultação do ente”] não como Poesia, mas sim como Proto-Poesia, isto é, como Mitologia, é que constitui o coeficiente de originalidade da minha tese. Em outras palavras, essa originalidade consiste na tentativa de uma aproximação entre o último Heidegger e a Filosofia da Mitologia de Schelling (SILVA, 2010h, p. 456).

Tentar recludir o pensamento de Vicente – como pretendeu Enzo Paci – exclusivamente a Heidegger, mesmo na última fase deste, equivale a perder de vista seu núcleo mais fundo, suscitado, por outro lado, na aproximação com Schelling. A propósito, ficam assinaladas no texto com absoluta clareza as duas principais vias autorais que constituem as bases do pensamento filosófico de Vicente Ferreira da Silva: *Heidegger* e *Schelling*.

3.1 A base heideggeriana

Martin Heidegger é seguramente a maior influência no pensamento do filósofo brasileiro Vicente Ferreira da Silva. Seu nome preenche parte considerável de suas *Obras Completas*. Heidegger foi o estopim de uma viragem da segunda para terceira fase do seu pensamento – porque não dizer de uma possível *metanoia* filosófica⁷⁶ que o atravessou em meados da década de 1950, período em que o filósofo alemão de Freiburg passa a ser um frequentador assíduo no horizonte de seus escritos, mas não só como motor desse interstício fásico, mas um fomentador que anima perenemente sua fase tardia.

Enquanto o brioso nome de Schelling, de importância análoga, recebeu em torno de meia dúzia de ensaios ou artigos dedicados ao seu nome ou filosofia, o de Heidegger desponta encabeçando número muito maior. “*A Concepção do Homem segundo Heidegger*”,⁷⁷

⁷⁶ Rodrigo Petronio (2010, p. 40) fomenta esse pressentimento nos termos de uma “experiência de conversão”, uma “metanoia filosófica”, que não coincide por acaso com o interesse cada vez mais marcante do filósofo paulista por temas abrangidos na filosofia de Heidegger.

⁷⁷ Trata-se na verdade de um dos capítulos do livro *Ideias para um Novo Conceito do Homem* (1951).

“A Última Fase do Pensamento de Heidegger”, “*Holzwege*”, ambos de 1951, *Teologia e Anti-Humanismo*, de 1953, “*São Tomás e Heidegger*”, de 1957, “*O Ocaso do Pensamento Humanista*”, de 1960 etc. são alguns dos títulos dentre outros cujo conteúdo foi inspirado diretamente nas ideias heideggerianas.

Mas a relação entre o filósofo paulista e o filósofo de Freiburg é muito mais estreita do que pensamos. Vicente não é apenas um brasileiro que fora influenciado, como tantos outros, pela filosofia de Martin Heidegger; na verdade seu debruçamento sobre as obras de Heidegger representa uma descoberta dos textos do filósofo alemão em solo nacional. Vicente foi o introdutor ou primeiro filósofo em seu país a reconhecer a importância da obra do pensador alemão para a reflexão contemporânea (CÉZAR, 2105), que incurso por aqui no emblema do movimento existencialista, que até então se limitava a Jean-Paul Sartre desde o início do pós-guerra (PAIM, 2007). Não é sem motivo que Constança Marcondes César (2015, p. 115) considera Vicente “o mais importante autor brasileiro de inspiração heideggeriana.”

Não é demais lembrar que a influência do filósofo alemão sobre o brasileiro é efeito do assim chamado “Segundo Heidegger”, referência designativa da última fase do pensador alemão. Na oportunidade, perguntemos: no que consiste a base heideggeriana do pensamento de nosso ilustre filósofo brasileiro? Quais os elementos da filosofia de Heidegger, ou melhor, do último Heidegger, sobre os quais se assentou o conjunto de ideias de Vicente Ferreira?

A sugestão, como bem assinalamos no início deste Capítulo, já foi dada pelo próprio Vicente Ferreira nos termos de uma “desocultação do ente”; o que por efeito não se realiza, nos desdobramentos da filosofia heideggeriana, sem o auxílio original da Obra de Arte, ou melhor, da Poesia. Nesse sentido, temos então pelo menos dois pontos de contato na “base Heidegger”: o processo compreensivo da *desocultação do ente* e o papel da Obra de Arte, a *Poesia* em especial, no desenrolar deste processo.

Estes dois contributos podem ser muito bem resumidos em apenas um, haja vista que o *desocultar do ente* e o *poetizar* no pensamento de Heidegger formam um todo indivisível. Martin Heidegger fornece, nada mais nada menos, do que o *Fundamento* de sua *Nova Ontologia* à filosofia de Vicente Ferreira da Silva. “Nova”, porque se difere, de maneira mais imediata, da perspectiva da Ontologia Fundamental do *Dasein* de sua primeira fase e, de modo mais amplo, porque apresenta uma radical tratativa do *Ser*, inversora de toda ontologia ocidental metafísica, preservando, contudo, o elemento da Transcendência, encaminhada, desta vez, pela novidade originante da linguagem poética. Este fundamento é redimensionado

quando incorporado ao fluxo da filosofia de Vicente Ferreira. Ao mesmo tempo, esta sublimação do fundamento heideggeriano é operacionalizada com tamanha maestria que, quando Vicente fala do Ser, em nada difere em seu aspecto formal do Ser falado por Heidegger, porém, no tocante ao conteúdo, assume um novo significado com sua imersão no elemento mitológico. A Mitologia é, pois, a pupila, a “menina dos olhos”, de Ferreira da Silva. Entretanto, esta reversão no conteúdo fundante não será ainda destrinchada nesse subcapítulo interino; sua elucidação se dará um passo a frente quando tratarmos exclusivamente da filosofia da religião do pensador brasileiro. Por enquanto, cabe-nos entrecruzar Heidegger e Vicente unicamente sob este novo Fundamento Ontológico, mostrando, por parte de Heidegger, o desenvolvimento deste novo âmbito de seu pensamento, e por parte de Vicente, como este interpretou para o proveito de sua filosofia as cifras heideggerianas.

A *Carta sobre o Humanismo*, obra de 1947 que inaugura a segunda fase da trajetória pensante de Heidegger, exerceu grande impacto sobre o filósofo paulistano. Ele se refere a ela como “uma das obras mais importantes deste século” (SILVA, 2010f, p. 411). A obra configura-se literalmente como uma carta em resposta a algumas perguntas do filósofo francês Jean Beaufret, sendo a principal: “como restituir um sentido à palavra humanismo”? (HEIDEGGER, 2005, p. 11).

A pergunta pelo humanismo é uma pergunta sobre a humanidade, sobre o homem – ou melhor, usando uma expressão do próprio Heidegger – sobre a “humanidade do homem” (*humanitas do homo*). Responder a essa questão é esbarrar na própria *desocultação do ente* que nos propomos expor, doravante, como o primeiro dos dois pontos de contato já mencionados da “base Heidegger”.

Quando Heidegger fala de “Ente” na sua *Carta sobre o Humanismo*, tal categoria já se encontra patenteada na sua extensa base bibliográfica anterior, por isso quem a lê esperando definições deste e de outros termos implicados não as achará, pois já se encontram pressupostas. O “ente”, então, conforme descrito nas páginas da *Carta*, aparece em primeiro lugar como um termo equivalente para “homem” (desde *Ser e Tempo*, de 1927, o homem é o ente que detém a primazia entre os demais entes), e já era de se esperar tendo em vista que a obra gira em torno de uma pergunta sobre a “humanidade do homem”. Contudo, inclui também, quando tomado em sua totalidade – “ente na sua totalidade” –, além do homem, a “natureza”, a “história”, o “mundo” etc. (HEIDEGGER, 2005, p. 20). Portanto, “desocultação do ente” é a desocultação do homem, da natureza, da história, do mundo..., enfim, do “ente em sua totalidade”.

Mas, o que é “desocultação”? Preliminarmente remete à ideia de o ente sair da condição de “oculto” para a de “desocultamento”, quando se revela seu sentido essencial. Outros termos sinônimos no vocabulário heideggeriano são “descobrir”, “desvelar”, “revelar”, “abrir” etc. No entanto, o termo assim tomado isoladamente, “desocultação”, não nos comunica toda a verdade sobre seu sentido, é preciso perguntar antes pela sua proveniência, isto é, pela origem da *desocultação* do ente. *A origem está no Ser*, do que decorre que a resposta de Heidegger para a pergunta sobre o humanismo adota uma perspectiva paradoxalmente “anti-humanista”, pois o ponto de partida para o sentido do homem não está no homem (ente), mas no elemento do Ser. Sua crítica à tradição humanista fica assim declarada logo depois, quando se reporta à pergunta do filósofo francês Jean Beaufret: “Esta questão nasce da intenção de conservar a palavra ‘Humanismo’. Pergunto-me se isto é necessário. Ou será que não se manifesta, ainda, de modo suficiente, a desgraça que expressões desta natureza provocam?” (HEIDEGGER, 2005, p. 11).

O centro da crítica ao humanismo ocidental, alijada por Heidegger, reside na “metafísica moderna da subjetividade” e sua “interpretação técnica do pensar”, cujas raízes recuam até Platão e Aristóteles⁷⁸. No *modus operandi* da metafísica da subjetividade, “o ser é abandonado como o elemento do pensar⁷⁹” (HEIDEGGER, 2005, p. 10), o que Heidegger (2005, p. 30) pranteou como sendo o “esquecimento do ser”. Isto configura a *Carta sobre o Humanismo* não uma carta *sobre* o homem, mas *sobre* uma “relação do ser com o homem” (2005, p. 08). Reside aqui o elemento de originalidade da filosofia tardia de Heidegger: o ser como elemento do pensar. A declaração que abre a *Carta* é: “estamos ainda longe de pensar, com suficiente radicalidade, a essência do agir” (2005, p. 07). À primeira vista parece que “pensar” e “agir” são coisas contrárias, mas o sentido para “ação” empregado por Heidegger não é o de “efeito” ou “aplicação”, mas sim o de *ação do pensamento*: “Não é por ele irradiar um efeito, ou por ser aplicado, que o pensar se transforma em ação. O pensar age enquanto exerce como pensar” (2005, p. 08). Heidegger diz que a essência do agir é o “consumar”, que, por sua vez, consiste em desdobrar um ente até a plenitude de sua essência. Uma vez que já é sabido que o agir se exerce como pensar, logo o consumir enquanto essência do agir é, pois, igualmente, uma atividade pensante. Conclui Heidegger (2005, p. 07): “O pensar consuma a relação do ser com a essência do homem”. Quer dizer, a grande tarefa do pensar é pensar a

⁷⁸ A crítica deferida à metafísica, ainda que, em sua forma mais recente, se dirija aos modernos, é deveras mais radical; seus primórdios residem na Grécia clássica.

⁷⁹ “Pensar” aqui se refere ao pensar do homem.

relação do ser com o homem como acontecimento de desocultação da essência do ente humano.

Como se dá então esta desocultação essencial do ente humano? “*A essência do homem é sua existência*”. Sob essa inscrição de *Ser e Tempo*, que Heidegger transcreve e ressignifica para sua *Carta*, o homem se desoculta. Quando o homem se vê como existência, sua essência não está mais oculta para ele mesmo, ele está se vendo como ele é. Mas o pensar não (deve) chegar ao fim aqui. *No mesmo instante em que pensa sua existencialidade essencial desvelada, pensa-a na luz do Ser que a desvela, sem, contudo, ser desvelado*. Eis a “verdade do Ser”. *O ser é, ao mesmo tempo, desocultação e ocultamento*. É isto que Heidegger (2005 p. 23, 24) quer dizer com: “O está postado na clareira do ser é o que eu chamo a *ex-sistência*”. Marco Antônio Casanova (2013, p. 237) traduz assim a verdade do ser em Heidegger: “verdade é aqui desvelamento do ente na totalidade e ao mesmo tempo retração do ser no abismo de sua diferença”.

A essência do homem não mudou de *Ser e Tempo* para a *Carta sobre o Humanismo*, continua consistindo na sua condição existencial. O que mudou foi o elemento do pensar ousado na dimensão do Ser: “Esta reviravolta não é uma modificação do ponto de vista de *Ser e Tempo*; mas nesta reviravolta o pensar ousado alcança a região dimensional a partir da qual *Ser e Tempo* foram compreendidos” (HEIDEGGER, 2005, p. 30). Antes o pensar do ser-aí (o homem) em relação ao ser ocorria consideravelmente em função do ser-aí, agora, por último, isto é revirado: “O pensar não produz nem efetua esta relação [a relação do ser com a essência do homem]. Ele apenas a oferece ao ser, como aquilo que a ele próprio foi confiado pelo ser” (HEIDEGGER, 2005, p. 07, 08). Temos assim descrito o que o referido filósofo alemão sintetizou numa outra expressão: “o pensar é o pensar do ser” (HEIDEGGER, 2005, p. 12). A expressão tem duplo significado explicada por Heidegger, a saber, a de “pertencer” ao ser e a de “escutar” o ser; enquanto “pertencer”, o pensar é *o ser pensando*; enquanto “escutar”, o pensar é o homem *escutando*. Portanto, uma via de mão dupla, mas, onde, dessa vez, a primazia está no Ser. Marco Casanova (2013, p. 175) descreve esta reviravolta do pensamento de Heidegger nos seguintes termos:

Enquanto a *Ekstase* futuro desempenha em *Ser e Tempo* um papel privilegiado em função do fato de o ser precisar projetar em direção ao porvir o campo existencial no qual ele pode desdobrar o poder-ser que ele é, aquilo que foi e continua sendo passa a assumir agora, como já acentuamos anteriormente, a dimensão mais relevante, porque é sob o peso de decisões históricas que o ser-aí agora se encontra incessantemente no aí que é o dele.

A mudança acima apontada reside nas dimensões temporais em jogo perante o ser-aí. Em *Ser e Tempo*, o homem (ser-aí) tinha acentuada vantagem sobre a história do

mundo, já que, diante de sua crise ou instabilidade ontológica, “existir” significava pra ele existir no tempo (ser e tempo), possibilidade de ser, incompletude etc., – movia-se sempre ao *futuro* na direção da realização de seu ser; isto dava ao ser-aí uma posição privilegiada onde história e mundo giravam em função dele. Agora, com a mudança, a história e o mundo que passa a prescindir ao homem, não meramente a parte da história contingencial, mas a *história do ser* (do “logos histórico”), isto é, “aquilo [na história] que foi e continua sendo”.

O pensamento metafísico humanista esqueceu ou abandonou o elemento do pensar na perspectiva do ser. Não pensou o homem *em relação* (com o ser), mas isolado nele mesmo, interpretando-o a partir de sua mesma realidade ôntica⁸⁰. Numa passagem da *Carta*, Heidegger encontra um núcleo conceitual em que coincidem as mais diferentes espécies de humanismos e que traduz claramente a perspectiva metafísica de pensar o homem: “[...] a *humanitas* do *homo humanus* é determinada a partir do ponto de vista de uma interpretação fixa da natureza, da história do mundo e do fundamento do mundo, isto é, do ponto de vista do ente na sua totalidade” (HEIDEGGER, 2005, p. 20). Com isso se quer dizer que toda tradição ocidental metafísica e humanista pensou o homem, que é um ente, partido de outros entes iguais a ele, tomados em totalidade.

Desprendem-se dois fatos muito importantes sobre a crítica da metafísica. Primeiro, tal rechaçamento não equivale a torná-la inoperante ou inválida em seu poder de pensar o ser do ente. Segundo, a verdade do ser, esquecida pela metafísica, só pode vir ao conhecimento no seio da própria metafísica em seu caráter de *errância*.

Quanto ao primeiro fato, Heidegger (2005, p. 21) esclarece: “A Metafísica representa realmente o ente em seu ser e pensa assim o ser do ente. Mas ela não pensa a diferença de ambos”. Ou seja, a metafísica tem poder de chegar à essência do ente, mas é bem aí que ela começa a se perder, porque não diferencia o ser do ente e, necessariamente com isto, aquilo que ela pensa ser o “ser” na verdade não é (mais) o ser, mas sim o ente; ela toma o ser pelo ente. Marco Casanova (2013, p. 240) explicita em outros termos os meandros desta perdição metafísica do ser, levando a entender que, uma vez desvelado o ente, há uma tendência de se “confiar irrestritamente” nesta “medida ontológica e a obscurecer tudo aquilo que resiste a essa medida”; ele chama também essa “confiança irrestrita” de “tendência de absolutização da medida ontológica” (CASANOVA, 2013, p. 241). Nesse sentido, a metafísica se recusa a aceitar o fato da verdade do ser, quer dizer, que, ao tempo de uma

⁸⁰ Termo utilizado por Heidegger para se referir à realidade do ente.

medida ontológica desvelada do ente, há uma dimensão incessantemente incontornável. Isto porque, para a metafísica enquanto metafísica, a questão da verdade do ser é inacessível.

No que tange ao segundo fato, o autor da *Carta* anuncia: “a necessidade e a natureza particular da questão da verdade do ser, esquecida na Metafísica e através dela, só pode vir à luz se levantando no próprio seio da Metafísica a questão: que é Metafísica?” (HEIDEGGER, 2005, p. 20, 21). Há aqui um raciocínio obscuro, no mínimo paradoxal, que o filósofo alemão nos apresenta. Ele está a dizer que o lugar por onde é levantada a questão da verdade do ser é justamente ali onde tal verdade foi esquecida. Evidentemente a verdade do ser, como se acabou de dizer, é inacessível à metafísica. Porém, por outro lado, tal verdade não é algo a que se chega historicamente de modo simples e direto, sem antes ter passado pelo caminho tortuoso do erro. Expressando-nos de forma mais clara: o erro do esquecimento do ser operado no interior da metafísica não foi acidental, mas um elemento constituinte do próprio desdobramento do ser. O esquecimento do ser deflagrado no seio da história é parte decisiva para seu posterior desocultamento. Esta é a explicação para o raciocínio de que só se chega à verdade do ser pelo lugar (metafísica) em que essa verdade foi esquecida.

Foi, inclusive, por esse mesmo caminho que Heidegger trilhou na sua *Carta* para elucidar a diferença da essência do homem na verdade do ser para a essência do homem pela via da metafísica. O autor se coloca então no lugar de um pensamento metafísico, passando a pensar a partir dele. A essência do homem para o pensamento metafísico, herdado do humanismo romano, que compreende todas as outras formas de humanismo, é a de *animal racional* (*animal rationale*). Embora Heidegger não considere como falsa tal determinação essencial, pelos mesmos motivos já apresentados outrora (que a metafísica pensa o ser, mas não distingue o ser do ente), a essência do homem assim tomada é por demais “minimizada e não é pensada em sua origem” (HEIDEGGER, 2005, p. 23). Seus limites se deflagram no fato de que uma essência pensada no âmbito do animal racional e, então, relegada a uma equiparação com o animal, será sempre pensada a partir da *animalitas* e não na direção da sua *humanitas*. Nesse sentido, a mensagem trazida na *Carta sobre o Humanismo* é:

Que outra coisa significa isto, a não ser que o homem (*homo*) se torne humano (*humanus*)? Deste modo então, contudo, a *humanitas* permanece no coração de um tal pensar; pois humanismo é isto: meditar e cuidar para que o homem seja humano e não desumano, inumano, isto é, situado fora da sua essência (HEIDEGGER, 2005, p. 17).

Como intérprete de Heidegger – embora não apenas intérprete, porque não somente portavozeou Heidegger, mas abriu na filosofia caminho próprio – Vicente Ferreira traduziu a Nova Ontologia com ricas feições. Começamos pelo conceito de verdade, que a

metafísica da subjetividade trazia com sendo a *adequação entre palavra e coisa*. Na leitura que faz de Heidegger, Vicente diz que “A conformidade ou adequação do juízo à coisa é assim subordinada a uma doação prévia de sentido e de inteligibilidade [...]” (SILVA, 2010f, p. 407). Ante a conformidade entre sujeito e objeto, há uma *doação prévia de sentido*, compreendida como liberdade ou abertura proveniente de um plano transcendental. A anterioridade do sentido retira do homem e do objeto o centro decisivo de uma teoria do conhecimento e instaura a prerrogativa da *doação*. Toda experiência de positividade no âmbito do pensamento filosófico pressupõe o que Vicente chama de uma “Fonte prodigalizadora” (SILVA, 2010j, p. 100). Aqui perguntamos: como Heidegger, na leitura de Vicente, evidencia ou demonstra a pré-existência fundante desta fonte doadora de sentido? A evidenciação desta premissa heideggeriana não vem de forma intuitiva e direta, conforme o modo de captação da metafísica racionalista, tal inferência é sempre a partir de uma negligenciação dessa própria verdade, quer dizer, parte sempre da indiferença metafísica. Como o modo de pensar metafísico apreende as coisas? Vicente aponta que é através de “uma configuração fixa das coisas” (SILVA, 2010j, p. 99). Isto é, toda essencialização metafísica é imobilista, fecha e esgota um círculo de sentido, na medida em que nele se detém. É, justamente, deste ponto de chegada metafísico que se supõe um sentido doado previamente. Sobre isso Ferreira da Silva cita o exemplo, aliás, o melhor exemplo, da definição metafísica do homem como *animal racional*:

Assim a definição corrente do homem como “animal racional” é de inspiração nitidamente metafísica, construída a partir de um radical esquecimento da verdade do ser. Quem assim procura compreender a essência do homem, não se capacita de que essa definição pressupõe já aberta uma determinada interpretação da *animalitas* [...] (SILVA, 2009d, p. 300).

Ora, se o *ser* metafísico é sempre fixo, ele supõe para a realidade de seu modo fixo de ser, imobilista, uma abertura continuamente fluxa. Em outras palavras, a metafísica nunca chegaria no “fixo” sem o “fluxo”. Há, portanto, um fluxo, isto é, uma abertura, que possibilita toda doação de sentido para que mesmo a metafísica conclua seu ponto de chegada essencialmente fixado.

No momento em que a metafísica aponta para uma oferta prévia de sentido, ela supõe uma abertura, que, por sua vez, deflagra a contradição em que a própria metafísica se encerra: se é num ato de abertura que se firma o pensar metafísico, toda sua tendência fixativa do *ser* é simplesmente equivocada, porque *esquece* que o *Ser* é essencialmente *abertura*, isto é, ao mesmo tempo, aberto em si mesmo e abertura de possibilidades. Vicente Ferreira, dessa feita, acusa: “Não existe um ser-assim essencial das coisas, uma configuração indelével que

esteja acima do fluxo dos modos de ser” (SILVA, 2010j, p. 99). Outra ideia que adensa o sentido do Ser enquanto abertura é a de *iluminação*. Diz Vicente na esteira de Heidegger que: “[...] todas as coisas são tributárias de uma iluminação projetiva” (SILVA, 2010e, p. 163). Citando Heidegger, o filósofo paulista afirma: “o estar à luz do Ser é o ek-sistir” (SILVA, 2009d, p. 302). E nessa mesma linha, nosso autor fala da essência do homem compreendida dentro desta dimensão iluminada:

Esse relacionar-se com o Ser configura a essência humana; entretanto, o homem é um princípio derivado, algo que deve ser compreendido a partir da *gelichtete Dimension* [“Dimensão iluminada”] do Ser. Somente através da força iluminante do Ser abre-se um mundo e são outorgadas ao homem as possibilidades de seu desempenho como homem, em toda a amplitude de seu conteúdo histórico (SILVA, 2009d, p. 309, 310).

O Ser é, então, uma abertura iluminante. Não obstante, prosseguindo nosso raciocínio, esta abertura de luz ontológica indica uma proveniência para a metafísica, originada, pois, nesta própria abertura; porém, por não lembrar que surge deste abrir ontológico é que a metafísica é metafísica da fixação. O Ser realmente verdadeiro não está na equivocada medida ontológica metafísica, mas na esfera transcendente da Abertura. O que isso significa? Significa que a essência do Ser é sempre para nós um mistério inefável, um horizonte inapreensível, incontornável, indefinido... Retomando Heidegger, Vicente nos diz que “[...] o homem oscila entre a ameaça do extravio e o sentido do mistério. A única forma de não sucumbir ao esquecimento é a de experimentar extravio como extravio tendo presente o mistério do *Dasein*” (SILVA, 2010f, p. 411). Quer dizer: o homem cômico de sua constituição errante, simultaneamente dela se remete ao mistério do Ser. Foi preciso errar, para a partir do conteúdo desse erro se chegar ao conteúdo reverso e acertado do Ser⁸¹. Nisto reside o paradoxo heideggeriano: uma vez que o *ser enquanto ser* não pode ser captado imediatamente, sua descoberta, se e somente se, ocorre mediante a operação do *erro metafísico*; em poucas palavras, a verdade do ser, oculta para a metafísica, só pode ser revelada a partir desta mesma metafísica. As palavras de Vicente, a seguir, confirmam esse entendimento:

Encontramos no ensaio em questão [*Da Essência da Verdade*] uma fenomenologia agudíssima do extravio do homem e da sua vocação consubstancial para o erro. De fato, Heidegger afirma a prioridade da obinublação, da não-verdade original, sobre toda revelação das verdades particulares. E assim diz que o homem não se extravia num momento dado, mas que ele não se move senão no extravio, pois que ele insiste e encontra-se, por conseguinte, sempre no erro (SILVA, 2010f, p. 409, 410).

⁸¹ O conteúdo errado é aquele que trabalhamos nos termos do “fixativo”. Assim, o fixo equivocado remeteu para o conteúdo reverso e acertado de uma abertura prévia e fluxa.

Estamos, assim, diante daquilo que no pensamento de Heidegger podemos chamar de *ambivalência ontológica*, o desvelar-ocultar: ao tempo que o Ser desvela, ele se oculta da tentativa de ser reduzido. O cognoscível “ao se manifestar e *imobilizar*, esconde e oculta a fonte do oferecer” (SILVA, 2010j, p. 99, grifo nosso).

Portanto, o que Martin Heidegger proclama como o “esquecimento do Ser” consiste, em outras palavras, em não recordar que o Ser é verdadeiramente uma abertura fundante; ao olvidar-se disso, o homem pensador metafísico é levado a pôr no lugar do Ser um outro ser que não é o Ser propriamente. Há uma tendência no homem metafísico de “substituir a abertura do Ser pelo revelado em tal abertura” (SILVA, 2009d, p. 301), isto é, de confundir o Ser com o Ente. Heidegger, nas palavras de Vicente, chama de “Ente”, justamente, o “revelado em tal abertura”. Nesse seguimento, “doação de sentido” confunde-se com “desvelamento do Ente”: “A investidura de sentido e o desvelamento do ente constituem uma só operação” (SILVA, 2010f, p.408). Ou seja, a metafísica não percebe que o ser que ela estabelece, em seu caráter fixo e acabado, não é o *ser enquanto ser*, mas um Ente desvelado. Em outros termos, Heidegger chamou esse acontecimento de “*in-sistência*”, um corolário do sentido *ek-sistencial* do homem, e significante da tendência humana de *insistir* no erro do Ente (ôntico); nesse ínterim, Vicente cita Heidegger: “O fato de que o homem não só ek-siste, isto é, de que não só está abandonado à revelabilidade do ente, encontra sua expressão no fenômeno da *in-sistência*” (SILVA, 2010f, p. 409). Em outro trecho ainda, Ferreira da Silva enriquece o sentido de *in-sistência*: “O sentido *in-sistencial* da *ek-sistência* designa o perder-se no já-oferecido, o perseverar no oferecido, como forma do acontecer” (SILVA, 2010i, p. 290).

Vicente Ferreira da Silva, contudo, não se deteve na pura interpretação de Heidegger, ele conscientemente modificou e complementou a concepção heideggeriana do Ser. Vicente criticou elegantemente a conotação *metafórica* de “iluminação” atribuída ao Ser, por tal designação remeter a uma “ordem visual e intelectualista”, e está “propenso a transviar-nos na compreensão da originalidade da experiência do Ser” (SILVA, 2010j, p.102). Ao invés de compreender a abertura projetiva do Ser como iluminação, Vicente propõe compreendê-la como *fascinatio* (“fascinação”), inerente ao sentido pulsional da realidade. O *fascinatio* sinaliza, como veremos, para o Mito. Nessa proposta, o Ser como aquele doador prévio de sentido, do qual falamos, não seria apenas “prodigalizador de essências, mas sim e inicialmente o suscitador de paixões” (SILVA, 2010j, p. 102). Atentamos para esta proposição do filósofo brasileiro para nos remetermos ao fato de que todo o exposto interpretativo que este levou a cabo sobre Heidegger e que vínhamos desenvolvendo desde

um certo ponto deste capítulo até aqui serviu de base para desembocarmos no alvorecer de ideias próprias de Vicente Ferreira, que requerem, por outro lado, um espaço melhor para tratá-las.

Ora, tudo isso que expomos sobre a desocultação do ente – nesse primeiro ponto de contato de Vicente Ferreira com a base heideggeriana –, sem a presença maciça da *Obra de Arte*, mediante a Poesia, perderia seu sentido original. Na verdade, ela, mesmo que não mencionada no texto por uma questão de predileção na ordem do assunto, a todo tempo se fazia presente, se tivermos em mente que “Pensar” e “Poetizar” ou “Pensamento” e “Poesia” se fundem – no elemento da *linguagem* – na Filosofia de Heidegger. Foi na perspectiva do “pensar” que desenvolvemos a primeira parte dos elementos heideggerianos trabalhados até aqui, quando dito pela boca de Heidegger (2005, p. 07, 08, grifo nosso) que: “*O pensar [...] [apenas] oferece ao ser, [...] aquilo que a ele próprio foi confiado pelo ser*”. Comparemos, pois, este trecho com outro de igual sentido, extraído, dessa vez, de *A Origem da Obra de Arte* (1950): “O que é que foi dado de antemão ao artista e de que modo isso lhe foi dado, para que depois pudesse ser restituído no poema?” (HEIDEGGER, 2014, p. 32, 33). Nesta relação de gratuidade, respectivamente, entre *ofertar* e *receber* e *doar* e *restituir* marca-se a conexão tanto entre *pensamento* e *ser* quanto entre *poesia* e *ser*.

Ainda na *Carta sobre o Humanismo*, seu autor anuncia esta confluência do pensamento com a poesia, encarnados na representatividade do Pensador e do Poeta, ao tempo que nos apresenta a Linguagem como ponto de interseção entre ambos: “Esta oferta consiste no fato de, no pensar, o ser ter acesso à linguagem. A linguagem é a casa do ser. Nesta habitação do ser mora o homem. Os pensadores e os poetas são os guardas desta habitação” (HEIDEGGER, 2005, p. 08) Destacamos desta citação uma parte em especial: “*Esta oferta consiste no fato de, no pensar, o ser ter acesso à linguagem*”. Dito de outra forma, no ato do pensar realizado pelo homem, o ser tem acesso à linguagem e por este acesso oferta ao homem. Logo, o pensar é *linguagem* acessível ao ser. Na *Origem da Obra de Arte*, reproduz-se a mesma ideia, mas, agora, voltada à poesia: “A linguagem é ela mesma poesia em sentido essencial” (HEIDEGGER, 2014, p. 79). Assim, poesia, da mesma forma que o pensar, é *linguagem*. Fica, portanto, evidente o entrelaçamento do Pensar e o Poetizar no elemento da Linguagem. Para desfechamos esta ponte entre poesia e pensamento, poetas e pensadores, deixamos apenas um texto de Benedito Nunes (2000, p. 120) que completa magistralmente este curso de ideias:

No fundo, poetas e pensadores diriam sempre o mesmo, e porque isso acontece, eles não são apenas, segundo aprenderá Heidegger com Hölderlin, os guardiões da casa

do ser, mas seus co-fundadores, uns e outros concordantes na vocação da poesia enquanto dom da palavra no dizer mostrando e no mostrar dizendo.

Doravante, explicitaremos o papel da poesia na elucidação da verdade do ser (desta vez a perspectiva é a da poesia) à luz da *Origem da Obra de Arte*. Ainda na primeira parte desta obra, Heidegger põe em prática, estética e estilisticamente, aquilo que no ponto de vista teórico busca nela evidenciar. Sem dar a perceber ao leitor, emprega num primeiro momento o mesmo modo de pensar da tradição metafísica ocidental que mais tarde criticará. Apenas nos meados do texto vão surgindo as primeiras indicações que o modo investigativo empregado veda o *ser do ente* procurado. Mas, esse desvio é parte constituinte da busca pela essência do ente, que só se revelou pela presença da obra de arte. É o que pretendemos expor daqui para a frente.

Heidegger (2014, p. 07) inicia esclarecendo os significados dos termos envolvidos no título da obra, chegando à suma: “A pergunta pela origem da obra de arte pergunta pela proveniência da sua essência”. Nesta feita o filósofo lança a pergunta fundamental do texto: “o que é e como é uma obra da arte?” (HEIDEGGER, 2005, p. 09). Em busca, pois, da essência da obra de arte, depara-se com um dado preliminar: “Todas as obras têm este carácter de coisa” (HEIDEGGER, 2014, p.10), para em seguida perguntar: “o que é, na obra de arte, este óbvio carácter de coisa?” Passa-se a examinar a “coisidade da coisa”. De três modos a coisidade é determinada, primeiro, como portadora de *notas de características*⁸², segundo, como *unidade de uma multiplicidade de sensações*⁸³ e, terceiro, como *matéria enformada* (matéria e forma). Dos três modos, somente “matéria e forma são determinações que brotaram da essência da obra de arte e que só a partir daí foram transportadas de volta para a coisa” (2014, p.21).⁸⁴ Observemos que a determinação da “matéria enformada” não é a essência da obra de arte, mas proveniente dela. Daí porque Heidegger (2014, p. 21) questiona em seguida: “Onde é que a concatenação de matéria e forma tem a sua origem: no carácter de coisa da coisa ou no carácter de obra da obra de arte?”. Tal questão se apresenta como uma desconfiança da (in)suficiência conceitual de coisa – da obra de arte – enquanto matéria

⁸² Consiste em enumerar as propriedades de uma coisa, exemplifica Heidegger: “um bloco de granito. É duro, pesado, extenso, maciço, disforme, áspero, colorido, em parte baço, em parte polido” (HEIDEGGER, 2014, p. 15).

⁸³ “[...] deixar que a coisa venha imediatamente ao [nosso] encontro” (por meio das sensações) (HEIDEGGER, 2014, p.18).

⁸⁴ No que tange à matéria e forma, Heidegger (2014, p. 20) comenta: “A distinção entre matéria e forma, mesmo nas [suas] mais diversas modalidades, é o esquema conceptual por excelência de toda a teoria da arte e de toda a estética (interpolação do autor).”

enformada. Prosseguindo na busca, Heidegger (2014, p. 22) conclui que a essência de matéria e forma é a *serventia* ou *utensílio*:

A *serventia* é aquele traço fundamental a partir do qual este ente nos olha [...]. É nesta *serventia* que se fundam tanto a doação da forma como também a escolha da matéria dada de antemão com ela e, por consequência, o domínio da concatenação de matéria e forma. [...] matéria e forma, enquanto determinações do ente, estão radicadas na essência do *utensílio* (grifo do autor).

Apesar deste avanço na busca da essencialização da obra de arte, uma nova desconfiança emerge sobre o dado do *utensílio*, que, segundo Heidegger (2015, p. 22), “é em parte uma coisa, e é, porém, algo mais; é em parte, ao mesmo tempo, obra de arte, e é, porém, menos que isso, porque não tem a auto-suficiência da obra de arte”.

Nesse ínterim, deparamo-nos com a deflagração da total insuficiência do modo de pensar levado a cabo por Heidegger até este momento e que ele atribui como sendo a forma do pensar ocidental. A insuficiência decorre do “habitual antecipa-se a todo o experimentar imediato do ente” (HEIDEGGER, 2014, p. 25). Ao invés disto, o ente precisa ser experimentado de maneira imediata. Heidegger instrui que o ente precisa nos olhar, “pisar os olhos”, vir à nossa presença, entretanto a maneira do pensamento ocidental não permite esta experiência imediata com o ente; ao contrário, ela se antecipa, e, nisto que se antecipa, “impede a consideração do ser do ente que, em cada caso, está em causa” (HEIDEGGER, 2014, p. 25). Mas, o que caracteriza essa antecipação habitual? Os “conceitos dominantes de coisa”. E o pior, tais esquemas conceituais dominantes “nos vedam o caminho tanto para o carácter de coisa da coisa, quanto também para o carácter de utensílio do utensílio e, por maioria de razão, para o carácter de obra da obra”⁸⁵ (HEIDEGGER, 2014, p. 25). Resultado: Toda busca a princípio sobre a essência da obra de arte – que puxou indagações sobre seu carácter de coisa, encontrando seu conceito na qualidade de matéria enformada, que, por sua vez, define-se como utensílio – de nada valeu na efetividade do sentido do que se buscava a princípio. Ou seja, o conceito de obra de arte, desdobrado de coisa como utensílio, não alcançou o que buscava a princípio, “o carácter de obra da obra” (entenda-se aqui essência da obra de arte), nem sequer as demais essencializações, seja “o carácter de coisa da coisa”, seja “o carácter de utensílio do utensílio”.

O filósofo de Freiburg chamou este modo ocidental metafísico de pensar de “desvio”⁸⁶ e desnudou a raiz de sua motivação:

O nosso perguntar pela obra está perturbado, porque perguntámos, não pela obra, mas em parte por uma coisa, e em parte por um utensílio. Só que este não foi um

⁸⁵ Estas expressões desdobradas e acompanhadas do termo “carácter” indicam a procura pela essência no sentido da verdade do ser.

⁸⁶ “É por isso que tivemos de fazer um *desvio*” (HEIDEGGER, 2014, p. 35, grifo nosso).

perguntar que tenha sido empreendido pela primeira vez e apenas por nós. É o perguntar da estética. O modo como ela considera, de antemão, a obra de arte está sob o domínio da concepção tradicional de todo o ente (HEIDEGGER, 2014, p. 35).

A raiz do desvio da tradição ocidental está em sua tomada do ente como única realidade (“concepção tradicional de todo o ente”), configurando sempre o ente no plano da coisa. *Tudo* que este modo de pensar vê é o ente ou o ente pelo ente. Perdeu-se a perspectiva do Ser. No entanto, Heidegger não desfaz a necessidade desse caminho desviante: “[...] importa conhecer estes conceitos de coisa” (2014, p. 25). Somente trilhando esse caminho (desviante) que se pode refletir sobre a “proveniência” desses conceitos, sua “usurpação desmedida” e a “aparência” de sua obviedade. O começo da busca pelo “carácter de coisa da coisa, o carácter de utensílio do utensílio e o carácter de obra da obra” – isto é, a essência da coisa, do utensílio e da obra (de arte) não se dá pelo caminho do acerto, mas pelo desviante caminho do erro. Ciente do erro, deve-se manter “afastadas as antecipações e as transgressões de tais modos de pensar” (2014, p. 25). Afastar-se das antecipações, complementa Heidegger: “é deixar [...] a coisa no seu ser coisa. O que é que se afigurará mais fácil do que deixar o ente ser apenas o ente que é? [...] Devemos voltar-nos para o ente, pensar nele mesmo acerca do seu ser, mas [temos de fazer isso] deixando-o estar, ao mesmo tempo, na sua essência” (2014, p. 25)⁸⁷.

O roteiro, então, está traçado. Heidegger (2014, p. 27), de agora em diante, procura se conduzir a partir do erro, porém evitando cair nele novamente: “O procedimento que agora é necessário tem manifestamente de se manter afastado das tentativas que logo voltam a trazer consigo as transgressões [próprias] das concepções habituais”. E o primeiro passo nesta recondução é seguir de onde parou – do conceito metafísico de utensílio para o carácter de utensílio do utensílio, digo, para essência verdadeira do utensílio: “Qual é, então, o caminho que conduz ao carácter de utensílio do utensílio” (HEIDEGGER, 2014, p. 27). Heidegger (2014, p. 27) aponta alguns passos. Primeiro: “descrevemos simplesmente um utensílio sem [o recurso a] uma teoria filosófica”. Segundo: “Escolhemos como exemplo um utensílio familiar: um par de sapatos de camponês”. Terceiro: “Para nos ajudar, é suficiente uma apresentação figurativa. Escolhemos para esse efeito uma pintura bem conhecida de Van Gogh, que pintou várias vezes tal calçado” (HEIDEGGER, 2014, p. 27).

Diante da pintura de Van Gogh, Martin Heidegger procura fazer uma descrição do par de sapatos figurado no quadro. Indica seus componentes físicos (couro, cabedal, costuras,

⁸⁷ Este conjunto de definições complementa aquela anterior já fornecida: “experimentar imediato do ente”. Esta postura reflete bem a abordagem fenomenológica de Heidegger aprendida com seu mestre Husserl, voltada às reduções eidéticas do objeto.

pregos etc.); sua serventia de utensílio (“calçar os pés”); e a matéria e forma de que é feito (variável segundo a serventia do sapato). No entanto, tais indicações, apesar de corretas, ilustram apenas aquilo que já se sabe, sem nenhum diferencial em relação ao conceito errante ocidental: “O ser-utensílio do utensílio consiste na sua serventia” (HEIDEGGER, 2014, p. 27). Heidegger (2014, p. 28, grifo nosso) então propõe: “Não será que, para o conseguirmos [o carácter de utensílio do utensílio], temos de procurar no seu *serviço* o utensílio que serve para algo?”. O autor com estas palavras nos convida a procurar pela essência do utensílio (os sapatos) no mundo prático de seu *uso*. Logo em seguida, isto nos é confirmado: “É neste processo de uso do utensílio que o carácter de utensílio deve efectivamente vir ao nosso encontro” (HEIDEGGER, 2014, p. 28). Somente em uso o utensílio (o par de sapatos no caso) está em conexão com sua *serventia* essencial. Alega Heidegger que, sem recorrência ao seu uso, os sapatos de camponês, retratado na pintura de Van Gogh, não dizem nada de efetivo sobre o que é verdadeiramente o ser-utensílio do utensílio⁸⁸. Subitamente e de maneira um tanto quanto enigmática, após concluir acerca da nulidade da pintura de Van Gogh *quando* indiferenciada de seu uso, Martin Heidegger (2014, p. 28, 29, grifo nosso) lança outro olhar sobre ela, de natureza poética:

Da abertura escura do interior deformado do calçado, a fadiga dos passos do trabalho olha-nos fixamente. No peso sólido, maciço, dos sapatos está retida a dureza da marcha lenta pelos sulcos que longamente se estendem, sempre iguais, pelo campo, sobre o qual perdura um vento agreste. No couro, está [a marca] da humildade e da saturação do solo. Sob as solas, insinua-se a solidão do carreiro pelo cair da tarde. O grito mudo da terra vibra nos sapatos, o seu presentear silencioso do trigo que amadurece e o seu recusar-se inexplicado no pousio desolado do campo de inverno. Passa por este utensílio a inquietação sem queixume pela segurança do pão, a alegria sem palavras do acabar por vencer de novo a carestia, o estremecimento da chegada do nascimento e o tremor na ameaça da morte. Este utensílio pertence à terra e está abrigado no mundo da camponesa. É a partir desta pertença abrigada que o próprio utensílio se eleva ao seu repousar-em-si.

O que se segue de imediato a esta apreciação poética da tela de Van Gogh é, finalmente, a descobertura do carácter de utensílio do utensílio: “É certo que o ser-utensílio do utensílio reside nesta serventia. Porém, esta serventia ela mesma repousa na plenitude de um ser essencial do utensílio. Chamamo-lhe a fiabilidade [*Verlaßlichkeit*]” (HEIDEGGER, 2014, p. 29). *A essência do utensílio é a fiabilidade*. A fiabilidade se traduz por *confiança*. A partir de tal confiança que os sapatos (utensílio) possuem (alguma) serventia de uso. A camponesa, assim, usa os sapatos com confiança (fiabilidade): “A camponesa usa os sapatos no campo. Só aqui são aquilo que são. São-no de modo tanto mais autêntico quanto menos neles pense a camponesa, no seu trabalho, ou mesmo quanto menos os olhe ou sequer os sinta”

⁸⁸ “[...] enquanto considerarmos, no quadro, os sapatos que estão simplesmente aí, vazios e sem uso, nunca experimentaremos o que é verdadeiramente o ser-utensílio do utensílio” (HEIDEGGER, 2014, p. 28).

(HEIDEGGER, 2014, p. 28). Há uma confiança tal no uso dos sapatos que a camponesa nem se quer pensa, olha, ou os sente⁸⁹ enquanto os usa no campo (a ideia aqui é do “experimentar imediato do ente” sem recurso à teorização).⁹⁰ Percebam, além do mais, que a camponesa não usa simplesmente os sapatos, mas usa-os *no campo*. O sentido pleno da confiante fiabilidade reside numa Terra e num Mundo. Foi assim que se desfechou o trecho já citado do olhar poético lançado por Heidegger (2014, p. 29): “Este utensílio pertence à terra e está abrigado no mundo da camponesa. É a partir desta pertença abrigada que o próprio utensílio se eleva ao seu repousar-em-si.”

Os sapatos pertencem a *terra* e moram no *mundo* da camponesa. É no pertencimento desta moradia que repousa em si mesmo o próprio utensílio. Portanto, Terra e Mundo é que garantem, em última instância, a *confiança* da camponesa no uso do seu par de utensílios. O *mundo* da camponesa é quem dá o significado de serventia para o uso confiante do par de sapatos. Sem o seu mundo campestre, os sapatos não teriam a serventia campestre que tem (na verdade nenhum tipo de utensílio teria significado sem seu mundo próprio). E este mundo, por sua vez, é fruto da terra à qual pertence tanto o utensílio como a própria camponesa.

Para Heidegger, “terra” e “mundo” são mais do que indicadores de dimensões espaciais. São, verdadeiramente, termos portadores da magnitude da “verdade do Ser” enquanto *desocultação e ocultamento*, ou *desvelamento e retração*. “O grito mudo da terra vibra nos sapatos, o seu presentear silencioso do trigo que amadurece e o seu recusar-se inexplicado no pousio desolado do campo de inverno.” Eis outra porção liberada da “poesia de Heidegger”. Em suas linhas estão expressas a tensão da verdade do Ser. A terra se faz ouvir pelos sapatos (utensílio) *o seu presentear* “desvelador” e, igualmente, *o seu recusar-se* “retrador”. A terra presenteia o mundo com sua desocultação ao mesmo tempo em que se recusa na retração de seu inverno inexplicável.

⁸⁹ Esta mesma ideia é dita de outro modo: “ela [a camponesa] sabe tudo isto sem quaisquer considerações ou observações” (HEIDEGGER, 2014, p. 29).

⁹⁰ Esse trecho lembra o poema “*Ela canta, pobre ceifeira*,” de Fernando Pessoa (ortônimo), que curiosamente mantém incrível correspondência com a “*camponesa*” descrita por Heidegger. As duas primeiras linhas da quarta e quinta estrofe da “*ceifeira*” ilustram bem isso: “*Ah, canta, canta sem razão! / O que em mim sente está pensando / [...] Ah, poder ser tu, sendo eu! / Ter a tua alegre inconsciência*”. A confissão consternada do *sentimento* sabotado pelo *pensar*, seguido de um suspiro pela “*alegre inconsciência*” da ceifeira, tem ressonância com a experiência do desvelamento heideggeriano, que é sempre uma apreensão imediata de alcance poético, sem recurso à teorização. A propósito, a título de curiosidade, é provável que, em 1945, em torno de uma mesa na residência do casal Vicente e Dora Ferreira em São Paulo, ressoou pela primeira vez no Brasil um poema de Fernando Pessoa, lido e apresentado pelo amigo do casal, o português Agostinho da Silva. A própria Dora Ferreira (2007, p. 137 apud PINHO, 2015, p. 02) é quem nos conta o episódio: “Talvez em 1945, ou 1946, ele nos revelou Fernando Pessoa: disse maravilhosamente a *Ode Marítima* em torno de uma mesa e pela primeira vez (creio) ouviu-se no Brasil o grande poeta português”.

Como se não bastasse esta descoberta plena da essência do utensílio enquanto fiabilidade, Heidegger reclama: “Mas ainda não sabemos nada acerca daquilo que, à partida, procurávamos - acerca do carácter de coisa da coisa. E sabemos ainda muito menos daquilo que procuramos propriamente e de forma exclusiva: o carácter de obra da obra no sentido da obra de arte” (2014, p. 30). Heidegger diz isto com toda razão e sem desmerecer o achado essencial do utensílio. O fato é que o que descobrira com precisão foi apenas a verdade acerca do utensílio. O carácter essencial da coisa e, sobretudo, da obra de arte continua encoberto. Aí surge a indagação que nos lança para o clímax do texto: “Ou dar-se-á o caso de já termos experimentado, inadvertidamente, de modo – digamos – causal, algo acerca do ser-obra da obra?” (HEIDEGGER, 2014, p. 30). O “carácter de obra da obra no sentido da obra de arte” de fato não fora encontrado até então, mas isto não significa que a *arte* não tenha sido posta em *obra* nesse entrever, o que se apresenta como uma manifestação inadvertida, já que fomos surpreendidos com sua presença onde menos esperávamos. Esperávamos que a obra de arte se desvelasse em seu conceito, mas antes foi ela em seu papel que desvelou o conceito, e, paradoxalmente, nisto é que reside sua essência:

O ser-utensílio do utensílio foi encontrado. Mas como? Não mediante uma descrição e um comentário a respeito de uns sapatos efectivamente presentes; não mediante um relatório acerca do processo de confeição de calçado; nem tão pouco pela observação da utilização efectiva de calçado aqui ou ali, mas apenas pelo facto de nos termos posto perante a pintura de Van Gogh. Esta falou. Na proximidade da obra, estivemos, subitamente, num lugar que não aquele em que habitualmente costumamos estar (HEIDEGGER, 2014, p. 30).

É este, portanto, o papel da Obra de Arte cuja essência é “o pôr-se-em-obra da verdade do ente” (HEIDEGGER, 2014, p. 32). O sentido que os gregos dão à palavra *aletheia* (“verdade”), a saber, “o não-está-encoberto do ente”, é o acontecimento que entra em cena nesta atividade. Não foi a descrição subjetiva feita por Heidegger acerca da pintura de Van Gogh que revelou o que o utensílio é. Ao contrário, foi a pintura de Van Gogh que deu a conhecer verdadeiramente o que o par de sapatos era em sua essência. E a essência entendida nesses termos não é a restituição do ente singular em cada caso particular, como se a pintura de Van Gogh copiasse o que há efetivamente na realidade e transferisse para a produção artística, não; trata-se antes da “restituição da essência universal das coisas” (HEIDEGGER, 2014, p. 32).

Na última parte da *Origem da Obra de Arte*, o filósofo alemão atesta que a *essência da arte é a poesia*: “*toda a arte é, enquanto tal, na sua essência, poesia*” (HEIDEGGER, 2014, p. 76, grifo do autor). Isto é dito num sentido tão vasto que de certa forma as demais artes, tais como a arquitectura, a pintura, a música... devem ser tocadas pela

poesia.⁹¹ Entretanto, nesta primeira parte da citada *Obra*, tratada até aqui, o filósofo não fala *diretamente* da arte no elemento de sua essência poética. Então, sabendo que a poesia é a essência da obra de arte, e que outras artes podem ser inclusas em seu arcabouço, de que maneira a poesia operou através da pintura de Van Gogh? Acreditamos que daquela maneira *poética*, súbita e enigmática em que Heidegger se permite olhar os sapatos na tela de Van Gogh. Foi súbita, porque não existiu nenhuma preparação para apresentar tais palavras poéticas; o parágrafo anterior termina numa expressão reticente: “Um par de sapatos de camponês e nada mais. E, apesar disso...” (daqui segue o trecho poético) (HEIDEGGER, 2014, p. 28). E foi enigmática, porque o autor, momento algum, comenta sobre o trecho das ditas palavras poéticas.

As contribuições interpretativas do filósofo de São Paulo atinente à questão da Arte ou Poesia nas reflexões heideggerianas foram bastante precisas e, para, além disso, irão até aos limites do pensamento de Heidegger, no sentido de se colocar perante as suas fronteiras, aquele lugar onde se sugere um novo passo ou mesmo um salto. O ponto de partida reside no elemento da Linguagem. Evocando Heidegger, Vicente Ferreira diz: “a linguagem é a morada do ser e o abrigo da essência do homem” (SILVA, 2010f, p. 413). Ou seja, o Ser habita dentro de uma *palavra*, bem como a essência do homem. O Ser é encontrado no que ele é, no interior de sua própria palavra, a palavra do Ser é o Ser; por esse motivo “A palavra transcende o homem e lhe outorga as possibilidades e o campo de ação de seu movimento histórico” (SILVA, 2009d, p. 307). O homem, por sua vez, ek-sistindo, habita a morada do Ser, isto é, habita na palavra do Ser, e nessa habitação funda-se sua dimensão transcendente (porque “a palavra transcende o homem”) e ek-sistencial (porque o homem é enviado pelo Ser “à ek-sistência do existir com sua essência” (HEIDEGGER apud SILVA, 2009d, p. 308).

O elemento da palavra era o que nos faltava para desfecharmos um ciclo de entendimento que até então estava incompleto. A abertura de que tanto falamos ficaria vazia de sentido se não a preenchêssemos com a consistência da *palavra do Ser*: “[...] a palavra do ser instaura uma abertura (*Offenheit*) [...]” (SILVA, 2010f, p. 414). Em toda aquela nossa exposição mais acima sobre abertura e doação prévia de sentido, estava subentendida a presença de uma palavra que procede do Ser; esta palavra não é outra, senão a palavra poética: “A poesia é a linguagem primitiva de um povo” (SILVA, 2009d, p. 307). A

⁹¹ Heidegger cogita a possibilidade das demais artes serem reconduzidas à poesia: “Se toda a arte é, na sua essência, poesia [*Dichtung*], então a arquitetura, a pintura, a música... devem ser reconduzidas à poesia” (HEIDEGGER, 2014, p. 77).

expressão verbal e poética do Ser é apresentada também nos termos do “dizer *do ser*”.⁹² Toda esta configuração de fundo da Arte prevista pelo filósofo alemão é aproveitada integralmente na filosofia de Vicente Ferreira. Podemos sintetizá-la na seguinte citação:

“A essência da arte é a poesia. A essência da poesia é a fundação da verdade”. [...] Heidegger havia definido a liberdade como a essência da verdade. Agora, a liberdade que se manifesta na obra de arte descerra para o homem um mundo de sentidos e de possibilidades. A obra de arte coloca, como obra de arte, um mundo (SILVA, 2010f, p. 416).

A Arte tem por essência a Poesia, que tem por essência a Fundação da Verdade. Esta, por sua vez, é remetida em sua condição essencial à Liberdade, compreendida em seu papel de fundamento de um mundo. Uma celebre expressão de Heidegger repetida por Vicente arremata esse plexo de elementos: “A poesia é o fundamento que suporta a história” (SILVA, 2010f, p. 414).

Dito isto, cabe-nos anunciar a sebe do pensamento heideggeriano que convidou Vicente Ferreira da Silva a arriscar-se no novo, a esboçar novas teorizações. O núcleo do problema reside na linha por demais tênue entre mito e poesia na concepção de Arte de Heidegger. O filósofo alemão compreenderá que “A manifestação original do ser é dada através da obra de arte” (SILVA, 2010f, p. 414), e não mediante a palavra-instrumento portada pela metafísica da subjetividade. Este reportar-se à linguagem em seu sentido artístico originante repousa, por sua vez, em um resgate dos mitos que Heidegger descobre através da obra do poeta alemão Hölderlin.⁹³ Vicente diz sobre Hölderlin: “Toda mensagem poética de Hölderlin está determinada por uma autointuição do homem que o relaciona intimamente com a fonte original do sentimento religioso” (SILVA, 2009d, p. 292). No entanto, o resgate do mito elaborado por Heidegger passa-nos a impressão de ser processado mais em vista da arte e da poesia do que propriamente enquanto sentimento religioso. O filósofo alemão, embora evoque a todo o momento o sagrado como figura promotora de sentido, o faz sempre em direção à obra de arte, como é o caso, por exemplo, da recorrência à presença do Templo: “Heidegger exemplifica esse poder promotor da obra de arte recorrendo à presença do templo grego na comunidade humana. É o templo, em sua presença, que outorga primitivamente o perfil às coisas, e ao homem, a compreensão de si mesmo” (SILVA, 2010f, p. 416, 417). Entrementes, essa identificação remota da arte ou poesia abrigada no seio íntimo dos mitos deve ter sugerido ao filósofo brasileiro a ousadia hermenêutica de assumir, não obstante a Heidegger, uma origem ainda mais profunda ao conhecimento, encontrada na *mitologia* para

⁹² “A linguagem na acepção primitiva e original é portanto um dizer *do ser* [...]” (SILVA, 2009d, p. 307).

⁹³ O poeta do romantismo alemão, Hölderlin, é central para a compreensão da segunda fase do pensamento de Heidegger.

além do significado unicamente artístico – é nesse rumo que Vicente Ferreira dota de novo significado o exemplo heideggeriano do templo:

Os homens não existiam como objetos conhecidos e imutáveis, e depois, ocasionalmente, acorriam ao pórtico sagrado do templo. Muito pelo contrário, é a presença do templo, como fato artístico-religioso, que institui um mundo onde o homem ascendeu à compreensão das coisas e de si mesmo (SILVA, 2010f, p. 416, 417).

Com relação ao exposto, a suma é que Vicente Ferreira solveu como base para sua filosofia esta primazia do Ser do último Heidegger: seja no elemento do *pensar* o Ser, seja no elemento do *poetizar* o Ser, seja na simbiose entre pensamento e poesia, embora, como salientamos de passagem, o Ser heideggeriano fora redimensionado por Vicente pelo *fascinatio* mítico. Na mesma medida, às avessas do “humanismo” de Heidegger, onde não é o homem que é valorizado em primeira mão, mas o Ser, assim também é o sentido de homem vertido por Vicente. Ruindo, dessa forma, o intento antropomórfico vencido na já citada expressão heideggeriana – “o pensar é o pensar do ser” (HEIDEGGER, 2005, p. 12) – que segreda em sussurro que *certos pensamentos que se passam em nossa cabeça não são nossos, mas do Ser*, em Vicente diríamos, *do Deus*.

3.2 A base schellingniana

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) “é o ponto de partida de uma valorização em profundidade das formações mitológicas” (SILVA, 2010e, p.455). Foi o que reproduziu Vicente certa vez quando discordava da opinião de que o pensamento sul-americano e, em especial, o brasileiro era marcado pela valorização dos estudos mitológicos. Vicente rebateu essa ideia a que chamou de “fantasia”, alegando, ao contrário, que, “No Brasil, a não ser um reduzido grupo de estudiosos de São Paulo, ninguém se deu ao trabalho até agora de ler as obras de Schelling” (SILVA, 2010h, p. 455).

Já se passaram seis décadas desde que Vicente Ferreira declarou esta deficiência nacional quanto aos estudos míticos e seu termômetro sentido a partir do desconhecimento bibliográfico de Schelling, e ainda hoje no Brasil as obras do filósofo alemão de Leonberg, pelo menos as pertencentes à última fase de seu pensamento, que desabrocham o destino de sua evolução e maturidade, continuam sem traduções para nossa língua, é o caso das obras, todas póstumas: *Introdução Histórico-Crítica sobre a Filosofia da Mitologia* (1842),

Introdução à Filosofia da Mitologia (1842), *Filosofia da Mitologia* (1842) e *Filosofia da Revelação* (1841-1842).⁹⁴

Schelling, ao lado de Fichte e Hegel, constituem os três grandes nomes do Idealismo Alemão⁹⁵, movimento filosófico do século XIX orientado ao absoluto, quer dizer, que no geral “põe o pensamento como suprema realidade e que vê em todos os fenômenos uma irradiação sua” (MONDIN, 1983, p. 19). Se Hegel dentre seus pares foi quem alcançou maior notoriedade, o nome de Schelling ocupa, sem sobra de dúvida, o mérito de mais influente, ao menos no círculo romântico do Idealismo Alemão. É sabida a decisiva influência que exercera sobre Hegel e sobre todo o círculo romântico – Schlegel, Goethe, Hölderlin, Novalis etc. – com os quais manteve estreita relação de amizade (REALE, 2005). Não obstante, Vicente Ferreira, frente à tríade idealista, não hesitou em voltar o monopólio da atenção atual do mundo culto para Friedrich Schelling:

Entre os titãs do Idealismo alemão, constituído pela tríade Fichte, Hegel e Schelling, é sem dúvida este último que atualmente monopoliza a atenção do mundo culto, alternando-se os pronunciamentos sobre a importância decisiva de sua obra, não só parte dos filósofos propriamente ditos, como também por parte dos etnólogos e historiadores da religião (SILVA, 2010g, p. 437).

Schelling, assim como Vicente e Heidegger⁹⁶, é um filósofo fásico, porém suas fases são mais relutantes à tentativa de classificações. Não há um consenso entre os seus estudiosos do quantitativo dessa várias etapas de seu pensamento. Julgamos, com efeito, uma das maiores dificuldades a constante retomada de temas que são reinseridos e atualizados em cada nova fase, tornando as fronteiras de seu pensamento pouco discerníveis⁹⁷. As divergências, embora tangíveis no âmbito numérico, dissolvem-se no plano qualitativo, pois a omissão de uma ou outra etapa não significa a sua exclusão, acabam sendo finalmente reagrupadas no interior de uma outra etapa. Fernando Rey Puente (1997), por exemplo,

⁹⁴ Cristiane A. de Azevedo estabelece uma classificação das obras tardias de Friedrich Schelling: “Sua obra tardia é composta em linhas gerais pela “Introdução histórico-crítica da filosofia da mitologia” e pela “Exposição da filosofia racional pura” que compõem a “Introdução à Filosofia da mitologia”; a “Filosofia da mitologia”, cujas seis primeiras lições compõem o escrito “O monoteísmo”; e a “Filosofia da Revelação”, dividida em três tomos” (2014, p.551). Podemos incluir a obra *Idades do Mundo* (1913), um dos títulos de Schelling que inspirou Vicente Ferreira, como de certa forma pertencente à fase tardia do pensamento de Friedrich Schelling, embora costume ser considerada pelos historiadores de sua filosofia, segundo Leonardo Alves Vieira (2007), como uma obra intermediária para sua fase tardia estritamente.

⁹⁵ Não incluímos aqui o nome de Kant, presente em algumas apresentações, pelo fato de entendermos sua posição muito mais voltada a uma fundamentação em relação aos outros três, reconhecidos como *pós-kantianos*.

⁹⁶ Por sinal esse três pensadores, ademais em comum, têm suas fases tardias voltadas à Transcendência, no lastro do sagrado.

⁹⁷ Com efeito, esta capacidade lúcida de revisar e reaproveitar os elementos aparentemente irreconciliáveis das etapas anteriores, dotando-os de novos significados, é uma das feições características do desenvolvimento da filosofia de Schelling (AZEVEDO, 2014).

subdivide em *três etapas*⁹⁸. Rubens Rodrigues Torres Filho (1984), por sua vez, relata pelo menos *quatro fases*⁹⁹. Giovanni Reale (2005), por outro lado, acata a divisão considerada por ele como a mais racional, distinguida em *seis períodos*. Já Leonardo Alves Vieira (2007) adota a interpretação dada pelo próprio Schelling à sua obra, a saber, apenas *duas fases*¹⁰⁰.

Para efeito de conhecimento, citaremos a classificação escolhida por Giovanni Reale. De todas acima mencionadas é a mais abrangente, o que a torna vantajosa por oferecer maior riqueza de detalhes: 1) *o começo fichteano*, 2) *o período da filosofia da natureza*, 3) *o momento do idealismo transcendental*, 4) *a fase da filosofia da identidade*, 5) *a fase teosófica e da filosofia da liberdade* e 6) *a fase da filosofia positiva e da filosofia da religião* (REALE, 2005).

Apesar de complexa e até certo ponto nebulosa a parábola da evolução do pensamento de Schelling¹⁰¹, é possível identificar nela um fio condutor. Schütz (2014, p. 97, 98), nessa direção, juntamente com outros comentadores¹⁰² de Schelling, evidencia:

Este nos parece ser o fio condutor de todas as fases de sua filosofia. A filosofia de Schelling é toda ela engajada na busca da superação do distanciamento entre ser humano e natureza, distanciamento por vezes expresso também na forma de dualismos como espírito e matéria, necessidade e liberdade, natureza e sociedade.

Em outras palavras, desde a primeira à última fase de seu pensamento, este intermitente filósofo está dando o melhor de si em busca da superação do dualismo emergente da realidade, traduzindo sua busca numa única palavra – *unidade*.

Quanto a Vicente, não restou dúvida do sentido que avivava o encaminhamento de todas as fases de Schelling. O filósofo brasileiro afirma que Schelling “se preparou toda a vida para essa visão grandiosa da história dos deuses” (SILVA, 2010g, p. 439), referindo-se ao ponto culminante da sua filosofia – a filosofia da mitologia. É justamente nas endereçadas

⁹⁸ Fernando Puente não se atém a nomenclaturas, refere-se apenas às obras que demarcam cada etapa e seus respectivos conteúdos. Assim, a primeira etapa vai até a obra *Sobre a Essência da Liberdade* (1809) e, o conceito dominante, por sua vez, é o de intuição intelectual. A segunda etapa se estende até as *Preleções de Erlangen* (1821), esse período é marcado pelo fundamento irracional. A terceira etapa tem seu ponto de partida nas próprias *Preleções*, e seu conteúdo é a aproximação à teologia.

⁹⁹ 1) a filosofia da natureza, 2) o idealismo transcendental, 3) a filosofia da identidade e 4) a filosofia positiva.

¹⁰⁰ 1) a filosofia negativa e 2) a filosofia positiva. No entanto, Leonardo Vieira (e não Schelling) subdivide a primeira etapa em filosofia da subjetividade, filosofia da natureza e filosofia da identidade e a segunda etapa, em filosofia da liberdade e filosofia tardia, perfazendo um total de cinco etapas.

¹⁰¹ O historiador da filosofia Giovanni Reale põe em suspensão a tarefa de estabelecer um sentido preciso para a filosofia schellingniana: “É difícil emitir um juízo sobre a filosofia de Schelling. Sua mobilidade desconcertou até os mais pacientes leitores, e a brusca virada final irritou muita gente” (REALE, 2005, p. 89).

¹⁰² Tilliette (2002) e Leyte (1998) defendem como problemática central nas diferentes fases da filosofia de Schelling a presença do pensamento da unidade. Apesar de se falar em duas filosofias separadas (a negativa e a positiva), o que se tem vivo a todo o momento é a ideia de uma só filosofia irradiada no dualismo acerca do ser (SCHÜTZ, 2014).

“últimas fases” (dos dois filósofos) que se encontram os pensadores de São Paulo e o de Leonberg.

Os pontos de contato do pensamento de Vicente Ferreira da Silva, encontrados em Friedrich Schelling, ou como anunciamos no título desse item, “a base schellingniana”, residem especificamente na ulterior filosofia teogônica de Schelling. O ponto chave que irradia todas as contribuições à filosofia de Vicente é radicado na emancipação do pensamento schellingniano a todo princípio antropomórfico.

Na *Filosofia da Revelação*, obra integrante da sua fase tardia, o filósofo de Leonberg expõe a concepção de sua Filosofia Positiva fundada na Transcendência Absoluta de Deus. Toda elucidação da então Filosofia Positiva se dará a partir de uma contraposição à filosofia racionalista, dogmática e metafísica. Esta “Ciência da Razão”, como a denomina Schelling, em sua condição de “falsa filosofia”, é o contraposto da filosofia positiva, isto é, a *filosofia negativa*. Entretanto, não se trata a princípio de uma relação de exclusão entre filosofia positiva e filosofia negativa, em que esta seria cabalmente recusada e aquela amplamente admitida. De antemão, no Pensamento de Schelling, as categorias de “negativo” e “positivo” são complementares: “Somente Filosofia negativa conduz, quando apropriadamente compreendida, a uma Filosofia positiva e, vice-versa [...]”¹⁰³ (SCHELLING, 1998, p. 92, tradução nossa). Caberia, então, a prerrogativa de estabelecer a distinção entre Filosofia positiva e negativa.

Para tal incumbência seria preciso “voltar a Kant” – “Quem faz da filosofia seu estudo específico, tem que começar com Kant”¹⁰⁴ (SCHELLING, 1998, p. 51, tradução nossa). É a partir de Kant que Schelling vinlumbra as fronteiras do positivo e do negativo, em linguagem kantiana, do “noumenom” e do “fenômeno”. Nesse sentido, competiria à *verdadeira filosofia negativa* lidar com o *conceito de existência*, no plano do pensamento, entronizando “a negação absoluta de toda a metafísica”¹⁰⁵ (SCHELLING, 1998, p. 50, tradução nossa) e delimitando o lugar da razão:

Pacificada e totalmente satisfeita desta maneira, em todas as suas aspirações justas, a razão não será mais tentada a entrar no positivo, pois de uma vez por todas ela é libertada dos constantes ataques e ameaças do positivo. [...] se contenta em representar o conceito de Deus como a idéia suprema, suprema e necessária da razão, sem pretender provar a existência de Deus, ele está além de todo o perigo de ser subjugado pelo positivo¹⁰⁶ (SCHELLING, 1998, p. 92, 93, tradução nossa).

¹⁰³ “Solamente la Filosofía negativa lleva, cuando es correctamente entendida, a una Filosofía positiva y, viceversa [...]”

¹⁰⁴ “Quien hace de la filosofía su estudio específico, ha de comenzar con Kant”

¹⁰⁵ “la negación absoluta de toda metafísica”

¹⁰⁶ “Pacificada y plenamente satisfecha de esta manera en todas sus justas aspiraciones la razón no sentirá ya la tentación de irrumpir en el ámbito de lo positive [...] escuetamente y con sinceridad se contente con representar

Como se percebe, para Schelling, dando seguimento a Kant, a razão deve estar fora do positivo, quer dizer, do ente mesmo em toda sua pureza. Nesta condição a razão ou filosofia negativa é verdadeira e autêntica, ao revés, é falsa. É nesse meio-tempo, por exemplo, que Schelling acusa Hegel e a sua filosofia do “erro fundamental” de pretender se passar por filosofia positiva; quando na realidade a filosofia hegeliana é toda ela uma filosofia negativa, já que o Idealismo de Hegel, na contramão kantiana, é crente dos poderes ilimitados da razão no conhecimento do supraente mas, pelo agravante de o próprio Hegel não reconhecer isto, ela se torna uma filosofia negativa *não verdadeira*.¹⁰⁷

Contudo, as contribuições kantianas apenas acenaram para a existência de uma realidade positiva, esgotando qualquer possibilidade de se falar de uma “ciência” ou “filosofia” nessa proporção. É pontualmente nessa entrelinha epistemológica, vista como uma espécie de abertura, que Friedrich Schelling se “despede” de Kant, lançando as bases de sua Filosofia Positiva:

[...] embora ele [Kant] não soubesse realmente pensar sobre a possibilidade de uma filosofia positiva; apesar de que sua filosofia tenha terminado com a demanda (com o postulado, como ele disse) de Deus realmente existente e, portanto, basicamente, com a exigência de uma Filosofia positiva, de ir além da mera “Ciência da razão”. [...] É por isso que essa demanda só tinha significado para ele para a práxis, para a vida moral, mas não para a ciência¹⁰⁸ (SCHELLING, 1998, p. 149, tradução nossa).

Toda vitalidade ou sentido último da Filosofia Positiva de Schelling consiste em Deus como *res facto*, o “Deus real”. Diz Schelling: “Deus é”. E logo em seguida explica: “Esta proposição não significa: ‘o conceito desse prius é igual ao conceito de Deus’. Seu significado é: ‘esse prius é Deus, não de acordo com o conceito, mas na realidade’”¹⁰⁹ (SCHELLING, 1998, p.134, tradução nossa). Sendo assim, o ser absoluto, que é Deus, não pode se dar no plano *a priori* do conceito – até aqui Schelling concorda com Kant – antes o seu conhecimento *positivo* é somente *a posteriori* – porém, aqui, discípulo e mestre se separam. Deparamo-nos nesse limiar com a novidade da filosofia positiva de Schelling: Se

el concepto de Dios como la idea última, suprema y necesaria de la razón, sin pretender probar la existencia de Dios, está fuera de todo peligro de ser arrollada por lo positivo”

¹⁰⁷ Schelling põe a exigência de um reconhecimento ou “consciência de si mesma” para validar uma “verdadeira filosofia negativa”. A ideia por trás disto é que, cônica de seus próprios limites, a razão deixaria aberta a via para o *positivo*, adentrado por outros meios: “Pois eu mostrei que a verdadeira Filosofia Negativa, que é consciente de si mesma é levada a cabo com nobre moderação dentro dos limites aceitos, é o melhor serviço que pelo menos no começo pode ser feito para o espírito humano” (SCHELLING, 1998, p. 92, tradução nossa).

¹⁰⁸ “[...] aunque no supo realmente pensar la posibilidad de una Filosofía positiva; si bien su filosofía acabó con la exigencia (con el postulado, como él decía) de Dios realmente existente y por lo tanto, en el fondo, con la exigencia de una Filosofía positiva, de un ir más allá de la mera ‘Ciencia de la razón’. [...] Por eso aquella exigencia tenía para él solamente significado para la praxis, para la vida moral, pero no para la ciencia”

¹⁰⁹ “Dios es. Esta proposición no significa: «el concepto de aquel prius es igual al concepto de Dios». Su sentido es: ‘aquel prius es Dios, no según el concepto, sino en realidad’”.

Deus não está (mais) preso ao “conceito”, evidentemente, é porque Ele não depende do pensamento humano, o que o faz *real* e absolutamente *livre*, e que sua realidade e liberdade só teriam para efeito de manifestação, à margem do pensamento, o plano da experiência¹¹⁰. No entanto, diferente de Kant, que recorreu à experiência da vida prática unicamente em seu sentido moral, Schelling, do seu próprio lado, viu na experiência a possibilidade da ciência ou filosofia positiva como *manifestação*.

A manifestação do ser de Deus, para ser compreendida adequadamente, requer que percebamos as múltiplas formas de relacionamento entre Filosofia Positiva e Filosofia da Revelação. De antemão, Schelling procura cuidadosamente pautar estas relações num princípio de autonomia: “Como um princípio fundamental deve ser afirmada (e já disse) que esta união da filosofia e revelação não deve ocorrer em detrimento da filosofia ou revelação, que em nenhum momento nenhuma delas se perca, que nenhuma delas deva sofrer violência”¹¹¹ (SCHELLING, 1998, p. 145, tradução nossa). Quanto às formas de relacionamento propriamente, ora o conteúdo da filosofia coincide com o da revelação¹¹², ora é independente dela¹¹³ e ainda é o caso de ser precedido por ela. É neste último que se concentra maior parte da atenção de Schelling no texto da sua *Filosofia da Revelação*.

Na condição de precedente, a revelação oferece o conteúdo da filosofia: “[...] a filosofia nunca teria chegado a esses objetos por si mesma e menos ainda a esses pontos de vista sem a luz precedente da revelação”¹¹⁴ (SCHELLING, 1998, p. 140, tradução nossa). Entrementes, a relação com este conteúdo ofertado não acontece nos termos nem de uma experiência mística¹¹⁵ – a revelação é meramente para a filosofia positiva um objeto de estudo como qualquer outro: “[...] a revelação é entendida aqui como um objeto, não como uma fonte ou como uma autoridade”¹¹⁶ (SCHELLING, 1998, p. 143, tradução nossa) – e, nem de uma “eterna dependência” para com a revelação: a condição de precedência da revelação coloca a

¹¹⁰ O conhecimento empírico ou *a posteriori* de Deus não se dá a rigor *a partir* da experiência, mas *na* experiência, pois antes de tudo é uma *manifestação*.

¹¹¹ “Como principio fundamental se debe afirmar (y ya se ha afirmado) que esta unión de la filosofía y de la revelación no debe ocurrir a costa de la filosofía o de la revelación, que en ningún momento ninguna de ellas debe perder nada, que ninguna de ellas debe sufrir violencia”.

¹¹² “[...] esta filosofía tem o conteúdo da religião como seu próprio conteúdo” (SCHELLING, 1998, p. 139, tradução nossa).

¹¹³ “mais ainda [a filosofia positiva] compreenderá a revelação somente enquanto haja compreendido algo além disso, a saber, o Deus real” (SCHELLING, 1998, p. 144, tradução nossa). “[...] está por cima de toda prova, é o começo absoluto, conhecido por si mesmo” (SCHELLING, 1998, p. 134, 135, tradução nossa).

¹¹⁴ “[...] jamás la filosofía habría llegado a estos objetos por sí misma y menos todavía a estos puntos de vista sobre ellos, sin la luz precedente de la revelación”.

¹¹⁵ Schelling procura afastar todo mal-entendido na expressão “Filosofia da Revelação”, algumas vezes tomada pela crítica da época como “Filosofia Revelada”, dando-se a entender que seu conteúdo é produzido pela revelação. Ele explica que a expressão tem o mesmo sentido dos similares: filosofia da natureza, filosofia da história, filosofia da arte, isto é, como um objeto.

¹¹⁶ “[...] la revelación se entiende aquí como objeto, no como fuente o como autoridad”.

filosofia positiva numa certa dependência em relação ao conteúdo revelado. Porém, não numa dependência permanente, que daria à revelação status de “autoridade” sobre a filosofia, levando-a a perder seu modo de ser verdadeiramente livre e, conseqüentemente, a qualidade própria de filosofia e ciência (SCHELLING, 1998).

Lançando mão de um interessante exemplo, Schelling compara a revelação ao “olhar” de um telescópio, sem o auxílio do qual não poderíamos enxergar a olho nu determinadas estrelas. Entretanto, há casos comprovados de pessoas que, após o auxílio da visão telescópica, passaram a conseguir identificar com sua própria visão as determinadas estrelas no céu e que leva o autor a concluir: “Assim, a filosofia certamente não teria conhecido algumas coisas sem revelação pelo menos não desta maneira; mas agora ele pode ver esses objetos com seus próprios olhos”¹¹⁷ (SCHELLING, 1998, p. 142, tradução nossa).

A suma desta relação autônoma é: a revelação fornece o conteúdo e a filosofia positiva, munida desse substrato, segue seu caminho de forma independente. Filosofia e Religião não se confundem no pensamento de Schelling. Ainda que a filosofia positiva receba o conteúdo revelacional da religião, ela opera com seu próprio registro. A partir dos dados da religião, a filosofia positiva aprende que há dois tipos de revelação: uma *histórica* e outra *autêntica*:

O conteúdo da revelação é em primeiro lugar um conteúdo histórico, mas não comum ou temporalmente histórico; é um conteúdo que se manifesta em um certo tempo, isto é, que se insere nos fenômenos do mundo. Mas, por sua própria natureza, estava presente e preparado, embora ainda não manifestado e oculto, “antes da criação do mundo”, antes que a fundação fosse estabelecida para o mundo. Portanto, sua origem, sua compreensão adequada, remonta ao supramundano¹¹⁸ (SCHELLING, 1998, p. 145, tradução nossa).

A revelação *autêntica* subentende aquela de natureza supramundana preparada e oculta antes da criação do mundo, que, uma vez manifesta em um certo tempo, inserindo-se no mundo, torna-se revelação *histórica*¹¹⁹. Remetendo esse ensinamento para o campo da filosofia positiva, compreende-se que o mundo é manifestação do ser de Deus, não como uma

¹¹⁷ “Así la filosofía no habría conocido ciertamente algunas cosas sin la revelación, al menos no de esta manera; pero ahora puede ver estos objetos con sus propios ojos”.

¹¹⁸ “El contenido de la revelación es en primer lugar un contenido histórico, pero no común o temporalmente histórico; es un contenido que se manifiesta en un tiempo determinado, es decir, que se inserta en los fenómenos del mundo. Pero, por su propia naturaleza, estaba presente y preparado, si bien todavía no manifestado y escondido, “antes de la creación del mundo”, antes de que se hubiera puesto el fundamento para el mundo. Por lo tanto, su origen, su comprensión apropiada se remontan a lo supramundano”.

¹¹⁹ Uma nota se faz impreterível nesse ponto alto do texto. Na *Filosofia da Revelação*, o expoente inspiracional de Schelling, para desenvolvimento das noções de revelação, advém do cristianismo. Abrimos essa fala para adiantar que a filosofia de Vicente Ferreira embebe sua visão religiosa prioritariamente na fonte originária da mitologia, tendo o cristianismo como uma época de configuração diferente e posterior. Não obstante, a ideia de revelação, nesta presente obra, prefigura em linhas gerais o mesmo padrão desenvolvido em outra obra mais especializada, a *Filosofia da Mitologia*, contendo como ideia básica o engendramento da história a partir da revelação divina.

sucessão necessária, mas *possível*. O mundo enquanto possibilidade traduz a relação plenamente livre de Deus com o mundo. É uma ação totalmente dependente de sua vontade. E o mais importante: pensando assim, Schelling resguarda o Ser, afastando-o de toda acepção racionalista (“prius negativo”) que, ao contrário, pensa o ser a partir de uma relação necessária com o mundo. Um vínculo de necessidade entre Deus e o mundo prende o “ser” num “movimento substancial”, “de um não-ente que deve avançar em direção ao ser”¹²⁰ (SCHELLING, 1998, p. 131, tradução nossa). Na filosofia positiva, o “Ser é” e, por conta disso, não deve se mover em direção a ser: “O Deus de uma filosofia verdadeiramente histórica e positiva não se move (bewegt sich nicht), mas obra (er handelt)”¹²¹ (SCHELLING, 1998, p. 131, tradução nossa). Nessa perspectiva o movimento progrediente cabe, isto sim, ao mundo, no qual se lança a filosofia positiva que, descompromissada com o conceito, “[...] é sempre um conhecimento progrediente, é sempre apenas filosofia, nunca ciência imóvel, tranquila e em tal sentido tão dogmática”¹²² (SCHELLING, 1998, p. 137, tradução nossa). Atribuir necessidade ao mundo é uma determinação puramente conceitual, em contrapartida, a visão do mundo como possibilidade foge de uma apreensão desse tipo, pois não dependente do pensamento humano, mas de uma ação proveniente da liberdade divina.

Um pano de fundo constante na obra *Filosofia da Revelação* é o combate à “Hegel”¹²³, cuja filosofia é considerada por seu velho colega como *pseudo* positiva. É nele que Schelling está pensando quando critica a relação de necessidade entre Deus e o mundo nesta visão que põe o ser num movimento progrediente, tornando-o, no fim das contas, indiferente ao mundo. Nesta interinidade retornamos ao pensamento de Vicente Ferreira da Silva quando, no título “*Centenário de Schelling*”, publicado em 11 de abril de 1954, em homenagem aos cem anos da morte de Friedrich Schelling, faz-se notar das aparentes equivalências entre Schelling e Hegel, favorecendo a seguinte pergunta: “Qual a diferença existente entre o pensamento religioso de Schelling e o de Hegel, apesar dessas analogias aparentes?” Imediatamente à interrogação, Vicente responde:

A grandeza do juízo de Schelling sobre a religião descansa na decisiva defesa de uma plena transcendência e exogenia dos entes divinos que popularam a História.

¹²⁰ “de un no-ente que debe moverse hacia el ser”.

¹²¹ “El Dios de una filosofía realmente histórica y positiva no se mueve (bewegt sich nicht), sino que obra (er handelt).”

¹²² “[...] es siempre un conocimiento progrediente, es siempre solamente filosofía, jamás ciencia inmóvil, quieta, y en tal sentido dogmática”.

¹²³ Isso ficou tão evidenciado na época que, em 1841, Schelling aceitou o convite para ser professor ordinário da Universidade de Berlim a pedido do rei Frederico Guilherme IV, com o propósito de combater as “sementes do dragão”, a filosofia de Hegel, que predominava na Alemanha e que, naquele momento, era conduzida principalmente pela esquerda hegeliana composta por Karl Marx, Feuerbach etc. (TORRES FILHO, 1984; VIEIRA, 2007).

Esses entes não foram, segundo ele, meros fantasmas urdidos pelos homens sob a pressão do temor e da esperança, nem fantasias do inconsciente projetadas na tela do céu. O processo mitológico, segundo Schelling, confecciona a consciência real da humanidade, oferecendo as possibilidades historiáveis em cada momento do tempo. Os deuses e seus mitologemas não são qualquer coisa de feito pelo homem, mas sim de já encontrado, de previamente dado [...]. No pensamento de Hegel, diferentemente, as representações divinas nascem e se desenvolvem na consciência humana, tendo razão Dilthey quando afirmou que todo hegelianismo é um antropocentrismo (SILVA, 2010g, p. 438, 439).

Embora esse valioso trecho não seja apoiado particularmente na leitura da *Filosofia da Revelação*, mas na, tão importante quanto, *Filosofia da Mitologia*, suas linhas gerais confirmam a mesma tese presente em ambas as obras. O propósito de Schelling era desatrelar o ser divino de toda instância antropogênica, conferindo-lhe transcendência absoluta, demanda que, na *Filosofia da Revelação*, foi ancorada no elemento positivo da revelação. Tais disposições tiveram ressonância no Pensamento da Religião do filósofo brasileiro, como veremos a um passo daqui, na parte final deste trabalho.

Contudo, esse primeiro ponto de contato que expusemos com base na *Filosofia da Revelação* contorna apenas o centro eruptivo das contribuições schellingnianas a Vicente Ferreira. O grande contributo a se desvelar está nas origens do pensamento humano, sob forma expressiva da *mitologia*. O expoente bibliográfico de que nos dispomos dessa vez é a *Introdução Histórico-Crítica sobre a Filosofia da Mitologia*. Alvejando o centro do pensamento de Schelling, Vicente descreve:

Em última análise, a ideia central de seu pensamento se consubstancia na tese de que a matriz das transformações radicais da História se encontra no domínio mítico-religioso, sendo a consciência humana determinada e plasmada em todos os seus modos de ser pelo que ele denomina o processo teogônico (SILVA, 2010g, p. 437, 438).

Friedrich Schelling, com um rasgo de originalidade raro, reinsere os mitos dentro de uma dimensão de dignidade nunca visto no desenvolvimento da filosofia ocidental até então. De maneira inusitada anuncia que não é a história e a consciência humana que explicam a mitologia, antes a mitologia que explica a história e a consciência humana. Vejamos em linhas gerais como Schelling desenvolveu este enlevo dos mitos, tendo em vista os conceitos mais representativos para a obra do filósofo paulista.

Na supradita *Introdução Histórico-Crítica sobre a Filosofia da Mitologia*, seu autor busca tratar os mitos desde suas questões mais preliminares até seu ulterior e mais profundo sentido. É seguindo esse compasso que Schelling se volta aos níveis mais baixos das primeiras impressões que os mitos geram em nós, quando nos colocando na posição de alguém que nunca antes ouviu falar da mitologia. O sentimento que nos sobrevém é o de perplexidade, continuamente expressa na pergunta: “Como deve tomar isso? O que se

pretende dizer com isso? Como, então, isso aconteceu?”¹²⁴ (SCHELLING, 1989, p. 15, tradução nossa). O autor conclui, ao analisar cada uma dessas perguntas, que, mesmo preliminarmente, a mitologia sempre desperta a pergunta sobre o *significado*. Então, para efeito de continuidade de sua análise mítica ainda preliminar, supõe um significado inicial para os mitos: “Eu, portanto, os tomarei como poesia; devo supor que eles também se destinam a ser tomados como poesia e, portanto, surgiram também como poesia”¹²⁵ (SCHELLING, 1986, p. 17, tradução nossa). Nessa feita, segue buscando visualizar possíveis sentidos da mitologia a partir da aproximação com significados reais da poesia, ou seja, o autor quer experimentar até que ponto o mito pode ser definido como poesia. Pelo menos duas aproximações trarão efeitos vantajosos para o desenvolvimento dessa discussão. *Uma* considera que, se os mitos são poesias, então, não são produzidos com a intenção de afirmar, ensinar ou trazer qualquer significado doutrinal, mas tão somente satisfazer um impulso incompreensível próprio da invenção poética. *A outra* alega que, na qualidade de poesia, os mitos devem, pois, arrolar um fundamento a partir do qual surja, já que “nada pode ser criado simplesmente como poesia, puramente arrancado do ar”¹²⁶ (SCHELLING, 1989, p. 19, tradução nossa).

Após essas e várias outras tentativas, conclui o autor que a poesia não é suficiente para designar o real sentido da mitologia. Apesar dos significados conferidos não serem necessariamente falsos, são, todavia, apenas interpretações iniciais; e como tal não atingem o objetivo em si, servindo apenas para indicar ao pensamento a meta a ser alcançada. O significado poético precisava ser dessa maneira deixado de lado em prol de novas investigações (SCHELLING, 1989).

Mas, ao menos, quanto aos motivos da insuficiência dos dois casos citados um pouco acima, bastariam, no primeiro caso, a simples constatação de que a poesia homérica tem como pano de fundo um grande corpus da crença religiosa, isto é, ensino, doutrinas... enfim elementos míticos e, portanto, incompatíveis com o impulso incompreensível de uma invenção poética; e, no segundo caso, um fundamento exigido para o surgimento de uma mitologia-poética, bem como seu caráter ao mesmo tempo histórico-natural e teológico, não corresponde, como veremos ainda nesse item, à natureza estritamente teológica da mitologia em seu primeiro momento anterior à poesia.

¹²⁴ “How should I take this? What is it intended to mean? How, then, did it come about?”

¹²⁵ “I shall therefore take them as poetry; I shall assume that they are also intended to be taken as poetry and hence came into being, too, as poetry.”

¹²⁶ “nothing can be created *simply* as poetry, plucked pure out of the air”.

Contudo, essa aproximação semântica da mitologia com a poesia serviu, segundo Schelling, para dar mais precisão às explicações mitológicas, haja vista que o mito, em um ponto de vista poético, está mais voltado aos aspectos historiáveis dessa relação. Deve-se, então, aproveitar tal oportunidade para lançar uma luz histórica sobre a gênese da mitologia, ou melhor, favorecer o aprendizado histórico sobre a mais antiga relação entre poesia e mitologia. Doravante, é o que Schelling se propõe a fazer (SCHELLING, 1989).

Sobre o signo do historiador grego Heródoto, precisamente numa passagem em que o historiador se refere a Homero e Hesíodo se valendo da seguinte expressão: “São eles que fizeram a teogonia para os helenos”¹²⁷, Schelling apresenta uma tese profunda, no âmbito da história, referente à dupla origem dos deuses, ou melhor, ao *processo teogônico*.

O ponto de partida para a compreensão dessa expressão recai sobre a interpretação que seu próprio autor, Heródoto, confere à palavra “teogonia”. Atenta Schelling que o termo é interpretado na acepção de Heródoto sinteticamente como “história dos deuses”; e esta significação é atribuída não só a Hesíodo como de costume, mas igualmente a Homero. Para clareamento desta interpretação, Schelling afirma que a história dos deuses não é o mesmo que uma preocupação pela “origem dos deuses”. Aliás, alega Schelling, verificando a fundo que nem Homero, nem Hesíodo buscaram propriamente por uma origem dos deuses, tratava-se bem mais do desdobramento da história desses seres divinos. Ciente destas pressuposições, Schelling passa às interpretações da expressão de Heródoto em seu contexto completo. Seguem-se as primeiras proposições sustentadas: Heródoto, quando falou “*São eles que fizeram...*”, não estava querendo dizer taxativamente com isso que Homero e Hesíodo eram os autores ou inventores dos deuses, nem que os deuses só passaram a ser conhecidos dos gregos a partir desses dois poetas e muito menos que os deuses nessa apresentação são apenas seres poéticos, e não religiosos. Para se observar a impossibilidade destas frágeis alegações, bastava a pessoa recorrer a Homero e veria que ele estava familiarizado com templos, sacerdotes, sacrifícios e altares aos deuses, não como uma coisa recente, mas como algo bem antigo (SCHELLING, 1989).

Pensando por outro lado, ao atribuir a história dos deuses (teogonia) ao advento dos grandes poetas helenos, Heródoto não estava com isso negando a existência dos deuses antes desse período. O que ele queria dizer na verdade é que tal história apenas não era anteriormente conhecida e que, desde os poetas, em certo sentido, passaram a ser. Mais um trecho de Heródoto é citado por Schelling para detalhar o sentido daquele outro inicial: “De

¹²⁷ “It is they who made the theogony for the Hellenes” (HERÓDOTO apud SCHELLING, 1989, p. 22).

onde cada um dos deuses possa ter vindo, ou se todos eles sempre existiram, primeiro tornou-se conhecido apenas ontem, por assim dizer, ou anteontem”¹²⁸ (HERÓDOTO apud SCHELLING, 1989, p. 23, tradução nossa). A ênfase mesma de Heródoto é gnosiológica, isto é, antes dos poetas a história dos deuses era desconhecida no plano da consciência, não, porém, no âmbito da existência. Algo que corrobora com isto são as referências feitas por Heródoto a dois povos que existiram antes dos gregos – os Célios e os Pelasgianos. O primeiro evoluiu e se transformou no povo heleno mediante uma crise, e o segundo guarda uma informação reveladora: estes faziam sacrifícios aos deuses, mas sem distingui-los por meio de nomes ou epítetos. As novidades desses povos narrados por Heródoto fazem Schelling incluí-los numa época denominada por ele de “história muda”, um tempo anterior à era dos poetas gregos, onde a existência dos deuses e mesmo de sua história existiam apenas envoltas numa consciência obscura, num estado caótico. Nesta condição a consciência ainda luta contra as imagens divinas, sem poder manter um autodistanciamento de si e, conseqüentemente, uma difereciação das representações dos deuses, o que a tornaria objetiva.

Conquanto, a natureza desse tempo remoto e silencioso guarda o dado mais importante acerca da gênese histórica da mitologia, a saber, que, nesse primeiro momento dos deuses, o “aspecto religioso é a única parte primordial”¹²⁹ (SCHELLING, 1989, p. 26, tradução nossa); é “mundo dos deuses”¹³⁰ (SCHELLING, 1989, p. 26, tradução nossa) e não história dos deuses, tendo como efeito avesso o fato de que a poesia surge e existe somente depois:

É evidente que a história dos deuses não estava originalmente presente na forma em que a encontramos na poesia; a forma não expressa poderia certamente ter sido poética em tendência, mas não na realidade, e também não passou a ser poeticamente. O moinho escuro, o local onde a mitologia foi produzida pela primeira vez, está além de toda poesia; a fundação da história dos deuses não foi posta pela poesia. Isso decorre claramente das palavras do historiador, quando elas são consideradas em seu contexto completo¹³¹ (SCHELLING, 1989, p. 24, tradução nossa).

O primeiro momento do processo teogônico da mitologia só sobeja puramente o aspecto religioso, ainda que num moinho escuro inexpressivo. As origens das histórias dos deuses não repousam sobre um fundamento poético. Se ali houvesse poesia, seria tão somente

¹²⁸ “Where each one of the gods may have come from, or whether they all always existed, first became known only yesterday, so to speak, or the day before Yesterday.”

¹²⁹ “[...] religious aspect of the gods is alone the primordial part”

¹³⁰ “world of the gods”

¹³¹ “It is evident that the [18] history of the gods was not originally present in the form in which we find it in poetry; the unexpressed form could certainly have been poetical in tendency, but not in actuality, and so it did not come into being poetically either. The dark mill, the site where mythology was first brought forth, lies beyond all poetry; the foundation of the history of the gods was not laid by poetry. This clearly follows from the words of the historian, when they are considered in their full context.”

em tendência, não poesia real¹³². Essa era longinqua, enquanto durou, experimentou unicamente “sua significação religiosa séria e sombria”¹³³ (SCHELLING, 1989, p. 23, tradução nossa). Em última instância, tanto a poesia quanto a história dos deuses são o desdobramento de uma origem comum ancorada em um tempo silencioso onde só havia o enlevo da divindade: “A poesia não veio primeiro, pelo menos a poesia não real, nem a poesia realmente engendrou a história explícita dos deuses; nenhum precede o outro, mas os dois são o resultado final comum e simultâneo de uma condição anterior, uma condição de desdobramento e silêncio”¹³⁴ (SCHELLING, 1989, p. 25, tradução nossa).

Schelling, com isso, evidencia uma “dupla origem” da existência mitológica (*processo teogônico*). A primeira é a *substancial* e, a segunda, o desenrolar *histórico*. Tudo se processa dentro de uma relação dialética, que vai da indiferenciação não nominável do primeiro momento à objetivação gnosiológica e histórica da etapa seguinte, ou seja, da história dos deuses implícita à história dos deuses explícita. Sendo assim, quando Heródoto diz: “São eles que fizeram a teogonia para os helenos”, ele está com toda razão. São eles, os poetas Homero e Hesíodo, que fizeram a novidade da *história* (não como invenção, mas como descoberta¹³⁵), pois os deuses surgem historicamente na poesia dos Poetas – poesia e história se confundem nessa fase. É claro que, diz Schelling (1989, p. 26, tradução nossa), “os deuses emergem de um passado insondável para ele mesmo”¹³⁶ (referindo-se à primeira origem substancial), mas na “poesia homérica tudo reluz com novidade, por assim dizer; aqui este mundo histórico dos deuses ainda está em seu primeiro frescor e juventude”¹³⁷ (SCHELLING, 1989, p. 26, tradução nossa).

Finalmente, o entendimento do processo teogônico é arrematado com um esclarecimento decisivo de Schelling. Ele fala que a evolução dos *mundo dos deuses* para a *história dos deuses* se deu por causa da crise da consciência mitológica, de tal maneira que não foram os poetas os autores individuais, mas “a crise da consciência mitológica que neles

¹³² A visão de Arte ou Poesia esboçada por Schelling não será de toda aproveitado por Vicente Ferreira, exatamente no ponto em que o filósofo alemão não partilhará da visão criadora da poesia (essa falta é, por outro lado, compensada em Heidegger). Contudo, conserva-se em Schelling um certo poder de origem presente na poesia que Vicente admitirá. Tais diligências teóricas serão tratadas no próximo capítulo.

¹³³ “their serious, sombrely religious significance”.

¹³⁴ “Poetry did not come first, at least not real poetry, nor did poetry truly engender the explicit history of the gods; neither precedes the other, but the two are *the common and simultaneous end result of an earlier condition*, a condition of enfoldment and silence”.

¹³⁵ “ele não os inventou, mas os descobriu” (SCHELLING, 1989, p. 23, tradução nossa).

¹³⁶ “the gods emerge out of a past unfathomable to him himself”

¹³⁷ “Homeric poetry everything glitters with newness, as it were; here this historical world of the gods is still in its first freshness and youth”

vem e que faz a história dos deuses”¹³⁸ (SCHELLING, 1989, p. 26, 27, tradução nossa). O que se desponta com esse esclarecimento são os modos de ser da consciência humana sendo moldados nas sucessões teogônicas.

Foram essas bases precípuas que o nosso filósofo Ferreira da Silva dispôs para elaborar parte significativa de sua filosofia.¹³⁹ Ficam legitimadas, portanto, aquelas palavras de Vicente Ferreira (SILVA, 2010g, p. 438, grifo nosso), citadas por nós na sequência das contribuições schellingnianas às ideias do filósofo brasileiro: “... *a matriz das transformações radicais da História se encontra no domínio mítico-religioso, sendo a consciência humana determinada e plasmada em todos os seus modos de ser pelo que ele denomina o processo teogônico*”.

¹³⁸ “the crisis of the mythological consciousness coming to pass in them which makes the history of the gods.”

¹³⁹ É mister considerar que não sabemos ao certo se Vicente Ferreira da Silva teve acesso à obra de que dispomos para adentrar a filosofia da mitologia de Schelling, a *Introdução Histórico-Crítica sobre a Filosofia da Mitologia*. Não há nenhuma referência a ela nas volumosas páginas de suas Obras Completas (Dialética das Consciências e Transcendência do Mundo), as menções bibliográficas se dirigem apenas a *Filosofia da Mitologia* e a *Introdução à filosofia da Mitologia*. No entanto, as bases precípuas da “Introdução Histórico-Crítica” convergem de certa forma com os postulados defendidos pelo filósofo brasileiro nestas duas obras, já que todas elas pertencem à fase tardia de Schelling.

4 CAPÍTULO III – A RESSIGNIFICAÇÃO DO MITO NA FILOSOFIA DA RELIGIÃO DE VICENTE FERREIRA DA SILVA

Quando, no I Congresso Brasileiro de Filosofia, sediado em São Paulo, no ano de 1950, Vicente Ferreira da Silva parte em defesa da capacidade filosófica brasileira, revoltando-se sadiamente contra todo um diagnóstico negativo que se construiu em torno de nossa gente, acredito que, antes de tudo, era uma defesa de si mesmo que ele postulava. Vicente sempre fora, desde seu primeiro ciclo, uma personalidade filosófica marcada pela originalidade. Aos estupefatos 24 anos de idade o jovem Vicente Ferreira torna-se pioneiro em lógica matemática no Brasil ao publicar, em 1940, seu primeiro Livro *Elementos de Lógica Matemática*, uma obra fruto da colaboração como assistente de lógica do professor Willard Van Quine da Universidade de Harvard, convidado pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da recente Universidade de São Paulo; entretanto, o marco desta fase do jovem lógico não fora apenas o pioneirismo que sua obra representava, mas a intenção paradoxal deste trabalho. Milton Vargas, um dos amigos mais íntimos e antigos de Vicente, nos diz que: “O que, porém, levou Vicente à lógica matemática não foi uma necessidade de investigação clara e precisa, mas a fascinação de destruir os pressupostos metafísicos de uma cultura que lhe parecia roída por ‘dois mil anos de marasmo e de discussões estéreis’” (VARGAS, 2009, p. 19).

Esse estilo refratário e transmutador que acompanha Vicente Ferreira desde cedo pode ser resumido numa única palavra: Nietzsche, o puro retrato do fascínio e da influência exercida em sua alma. Milton Vargas, o amigo contemporâneo do ginásio São Bento, relata um adolescente nietzscheano de 16 anos, que escrevia sobre um Nietzsche arrogante, desdenhoso, desesperado, gritando seus aforismos, “momento em que um jovem [Vicente] arroja-se a uma forma de vida que escolhe para si” (VARGAS, 2009, p. 15). Foi esse espírito nietzscheano que impulsionou seus estudos lógicos da primeira fase, tornando-se em seguida o símbolo declarado da busca de liberdade ou vontade de superação da sua *Dialética das Consciências* em seu segundo momento e,¹⁴⁰ por fim, contribuiu como um dos forjadores da categoria pupilar da terceira e última fase de percurso, a saber, o *aórgico*.¹⁴¹

¹⁴⁰ Nietzsche é apresentado como ilustração do espírito da *Dialética das Consciências*: “Nietzsche, com seu amor ao mais longínquo, ilustra admiravelmente essa solidão populosa a que nos referimos” (SILVA, 2009a, p. 215, 216).

¹⁴¹ O *aórgico* se traduz como *o não posto pelo homem*. Debruçemo-nos sobre seu importante significado neste capítulo. Quanto a sua ocorrência atrelada aos contributos nietzschianos, deixamos uma ímpar citação da “*Introdução à Filosofia da Mitologia*”: “a valorização do aórgico foi defendida, em forma preparatória, [...] por Nietzsche, em sua reivindicação da sabedoria do corpo e das forças dionisíacas” (SILVA, 2010j, p. 111).

É nesse modo nietzschiano de ser que melhor compreendemos a singularidade das ideias do filósofo tupiniquim. Julián Marías,¹⁴² filósofo espanhol, com quem Vicente manteve correspondência e amizade, traduz bem esse clima nos termos de uma “vocação filosófica”: “Creio que Vicente Ferreira da Silva estava ancorado em algo que não é quieto e estático, mas que leva a mover-se, a avançar em alguma direção: é a forma em que nele assumia a vocação filosófica” (MARÍAS, 2010, p. 671). Em toda sua trajetória produtiva, é nítida a presença criativa de um pensador indomável, que transformava meras sugestões encontradas em outros autores em novas e afortunadas interpretações, é o que o poeta e romancista Per Johns elogia em Vicente: “Tinha um talento especial para fazer germinar no cadinho de seus escritos o pensamento alheio” (JOHNS, 2010, p. 680). Foi essa mesma constatação que Abbagnano, filósofo e dicionarista italiano, certa vez, numa conferência sobre existencialismo em São Paulo, com espanto expressou a respeito de Vicente e de sua interpretação de Heidegger: “Não sei se a sua leitura de Heidegger, disse Abbagnano, é correta, porém, ela me parece estranhamente original” (VARGAS, 2009, p. 20).

Em todas as suas fases, Ferreira da Silva fora renitentemente original. Além do caráter transmutador intencionado em seu trabalho sobre lógica, na *Dialética das Consciências*, seu primeiro livro sistemático e obra referencial de sua fase existencial e fenomenológica, presenciamos um tratamento inovador para a *teoria do reconhecimento*, núcleo temático da obra, já formulado de antemão por Hegel, mas reinventado por Vicente a partir de uma fusão entre fenomenologia e filosofias da existência. Rodrigo Petronio resume essa fusão: “Pois sua concepção, sem abandonar a base da análise fenomenológica, reforça o sentido vital do reconhecimento como uma atuação concreta, não meramente como ato conscienciológico a ser descrito” (PETRONIO, 2010, p. 30). Entretanto, rumando-nos para a cena final, o outono frutífero do filósofo brasileiro, sua fase mítico-aórgica, onde é consenso entre seus estudiosos tratar-se de sua estação mais própria, lugar onde se concentra sua grande tese e legado, marcaremos a marcha da nossa investigação daqui pra frente.

A cena final do pensamento de Vicente Ferreira da Silva é uma meditação sobre o mito, adentrá-la é deixar-se levar, como veremos, por um fluxo contínuo de *ressignificação*. Re-ssignificar, na óptica de Vicente Ferreira, é mais do que simplesmente dar um novo significado a algo, isso a tradição dos estudos míticos, tanto criticada por Vicente, o fez, antes

¹⁴² Julián Marías é comumente considerado o principal discípulo de José Ortega y Gasset, autor lido e citado frequentemente pelo filósofo paulista. “*Uma Vocação Filosófica*” é um excelente texto de Julián Marías que reflete os frutos da interlocução do filósofo espanhol com o brasileiro, foi um ensaio em homenagem a Vicente Ferreira da Silva publicado em 1972 pela revista *Convivium* e agora disponível no posfácio do terceiro volume das novas edições das *Obras Completas*, de Vicente Ferreira da Silva pela editora *É Realizações*.

consiste em assumir a ideia mais imediata que as palavras acompanhadas do prefixo latino “re” possuem, a saber, o sentido de uma volta, uma *volta às origens*. Resta-nos procurar nas pistas deixadas pela filosofia de Vicente, *o que* ou *no que* o mito coincide originalmente, qual é sua face primitiva, como que ele aparece pela primeira vez à consciência humana.

4.1 Uma linha evolutiva do pensamento vicentiano

Tal incumbência nos coloca o desafio de traçarmos uma linha evolutiva do pensamento de Ferreira da Silva, buscando encontrar os elementos mais fieis e persistentes de sua aspiração filosófica, conduzindo-nos sempre, com maior prioridade, ao momento do desabrochar do botão mítico.

A primeira guinada no trajeto pensante do filósofo paulista se avultou no ano de 1948, na primeira obra que deixa para trás o período lógico de suas reflexões, referimo-nos ao livro *Ensaaios Filosóficos*.¹⁴³ Logo no primeiro dos onze ensaios da obra, “*O andróptero*” – figura emprestada do *Fedro*, de Platão –, a imagem do homem de asas que faz o voo da libertação ao mundo puro e divino das Ideias, fulgura-se o chamamento do senhor Vicente Ferreira da Silva à faina da Transcendência e do Divino. Esta inicial aspiração divinizante veio mergulhada no mundo metafísico das Ideias de Platão, gabado por Vicente neste íterim como o “divino Platão” (SILVA, 2009b, p. 25).¹⁴⁴ Ainda nessa obra inaugural de seu segundo ciclo, no oitavo ensaio, que traz o título “*Sobre a natureza da arte*”, é-nos revelado outro elemento amálgamo da história pensante de Ferreira da Silva: a presença da arte e/ou poesia e, acima de tudo, de uma arte *demiúrgica*. Vicente, desde esse primeiro momento, concebia o papel fundante da arte, o que significa que já inadmitia o âmbito artístico como mera expressão da alma humana, como até hoje jaz escrita nos cânones da estética ocidental, conforme rechaça nesse trecho: “A arte seria uma forma de expressão humana, uma linguagem de comunicação do anímico que poderia traduzir todas as impressões variadas da alma dando forma ao inexprimível, mas nunca conformando e plasmando a própria existência” (SILVA, 2009b, p. 81). Para além disso, diz Vicente: “O artista é uma fresta por onde o impulso criador continua a exercer seu milagroso poderio, um continuador da obra divina” (SILVA, 2009b, p. 84). É justamente este impulso criador e divino que envolve o

¹⁴³ Rodrigo Petronio é quem nos dá as pistas da ocorrência de uma guinada no ano de 1948, ligada à imagem do Andróptero de Platão. Nossa abordagem, por outro lado, consistiu mais no delatar dos conteúdos específicos presente nesta recorrência ao Andróptero.

¹⁴⁴ Consoante a esta alta estima da filosofia de Platão ligada ao plano divino, Vicente Ferreira alega: “As Ideias Platônicas são ideias e sendo ideias são objetos de adoração” (SILVA, 2009b, p. 28).

artista, àquilo que Vicente compreende por demiúrgico na arte; nessa direção alumia o nosso autor: “Em toda plasmação artística há um sentido demiúrgico e criador, uma vontade de transfiguração metafísica que vivifica a arte em suas raízes (SILVA, 2009b, p. 84). A inserção da expressão “demiúrgico” é mais uma recorrência de origem platônica, porém, desta vez, incluso no horizonte da arte, representa uma subversão, mesmo que não declarada ainda, à filosofia de Platão, pois, como sabemos, o filósofo grego subestimou o saber artístico a uma condição ínfima, e destarte, conceber a arte em função demiúrgica é transtornar a escala de valor ontológica de Platão.

Notemos que, nesta obra estreante de 1948, as inferências do papel fundante da Arte não vieram por intermédio de Martin Heidegger, citado poucas vezes no decorrer do livro e sempre atrelado ao sentido existencial do *Dasein* (tópico da primeira fase do filósofo alemão, momento em que arte ou poesia não tinha ainda acento em sua filosofia), mas de ilações feitas pelo próprio Vicente a partir de uma transfiguração da filosofia de Platão. O autor que mais preenche o horizonte poético de Ferreira da Silva nos seus *Ensaio*s é o poeta-filósofo do romantismo alemão, Novalis; o ensaio de número cinco é dedicado a ele, em quem, certamente, Vicente inspira sua principiante visão poética¹⁴⁵, combinada em arranjo promissor a uma releitura de Platão.

Não obstante a ausência de Heidegger, temos definida uma visão de arte plasmadora e criadora da existência de proveniência divina ou demiúrgica, e mais um detalhe, de feições originantes, é isto que Vicente quer dizer com “raízes”, conforme o trecho citado ainda pouco: “...uma vontade de transfiguração metafísica que vivifica a arte em suas raízes”. Notemos ademais que não consta ainda nesses precursores *Ensaio*s *Filosóficos* o achado mitológico; mesmo a acepção artística presente ali não é associada aos mitos antigos e originantes, e, embora a deidade evocada precipuamente, quer na face das Ideias de Platão, quer na face do demiurgo artístico, ela não congratula até o momento à realidade mítica.¹⁴⁶

Ainda nesse mesmo ano, Vicente Ferreira publica um ensaio à parte cujo título e conteúdo incorporam de forma mais aprimorada essas primeiras ilações de seus *Ensaio*s

¹⁴⁵ No ensaio que traz o nome do poeta alemão, Vicente Ferreira enaltece sua figura, dizendo que com Novalis abriu-se um campo novo para a “absoluta fundação poética da existência”, referendando a fonte de sua visão poética.

¹⁴⁶ Se bem que algumas interpretações considerem que o demiurgo represente na filosofia de Platão uma forma recuperada dos mitos, e que, inclusive, Vicente relate essa opinião – “todos são unânimes em considerar o demiurgo uma lenda, um mito helênico” (SILVA, 2010L, p. 217) –, no entanto, por parte do filósofo paulistano, ainda não há uma autoconsciência da relação mítico-divina até esse momento, o que encontramos de fato é uma apreensão do divino forjada pela filosofia de Platão.

Filosóficos. Chama-se “*O Demiurgo*”.¹⁴⁷ Aqui, de modo declarado, Vicente Ferreira inverte Platão¹⁴⁸, pondo o mundo eidético ou das Ideias na posição intermediária, antes assumida pelo demiurgo, e o demiurgo, por sua vez, na esfera de verdadeira realidade: “Não poderíamos portanto conceber esses modelos ou arquétipos de que nos fala Platão como uma esfera ‘intermediária’, como um elo entre o mundo dos espíritos que encontraria nas articulações desse mundo eidético a formulação de um determinado campo de possibilidades?” (SILVA, 2010L, p. 217). Uma nota relevante, decorrente desta inversão platônica, é que temos um Vicente Ferreira menos propício a um fundamento metafísico das Ideias e mais voltado a uma dimensão do saber não objetivista, repousada num mundo espiritual demiúrgico de atribuições poéticas. Nesse dado último, pela primeira vez, deparamo-nos com menções mais diretivas ao último Heidegger; entretanto, é justo sublinharmos que o mundo espiritual demiúrgico pensado por Vicente Ferreira não desemboca apenas em recorrências ao filósofo de Freiburg. Nietzsche sempre aparece lado a lado com Heidegger para ilustrar essa atitude demiúrgica defendida por Vicente: “Nietzsche afirma que o filósofo deve ser um criador de valores e novos mundos o visionário de um novo destino e sentido vital, apregoa esse caráter demiúrgico de que deve estar revestido aquele que anuncia a renovação do cenário humano” (SILVA, 2010L, p. 217).¹⁴⁹ Contudo, no que compete à palavra poética, o mundo real e verdadeiro do demiurgo tem sua ressonância imediata com Heidegger:

É por isso que Heidegger atribui ao poeta esse papel de forjador de novos sentidos, de demiurgo, capaz de doar aos homens novos temas para seu exercício vital. [Em seguida cita o próprio Heidegger:] “O poeta evoca os deuses e evoca as coisas naquilo que elas são. A poesia é fundação do ser pela palavra” (SILVA, 2010L, p. 217).

Apesar da ousadia das conclusões a que chegamos, é fato ululante que o encontro de Vicente Ferreira da Silva com Martin Heidegger – referimo-nos ao último Heidegger – só veio para contemplar os anseios e formulações que já pulsavam nas primeiras aspirações filosóficas de Vicente Ferreira. Como constatamos, já existia em Vicente, antes de Heidegger chegar, um ser divino, transcendente e com feições artístico-poéticas fundantes. É bem

¹⁴⁷ Não podemos dizer ao certo se “*O Demiurgo*” fora escrito e publicado após o livro *Ensaio Filosóficos*, os dados bibliográficos referentes às publicações originais não nos permitem com precisão uma decisão quanto a isso. Entretanto, é notória uma diferença evolutiva entre ambas as obras. No “*O Demiurgo*”, constatamos uma formulação mais desenvolvida de certos conceitos ainda propensos nos *Ensaio Filosóficos*.

¹⁴⁸ “Tal é o prestígio que esse objetivismo [a filosofia de Platão] exerce sobre a mentalidade geral que todos são unânimes em considerar o demiurgo uma lenda, um mito helênico, sendo as ideias a verdadeira realidade. Por que não supor o contrário?” (SILVA, 2010L, p. 217).

¹⁴⁹ Para não irmos mais longe, é verossímil a hipótese de que nas primeiras obras da segunda fase, Vicente Ferreira mais leu Heidegger a partir das lentes de Nietzsche do que o contrário, basta observarmos essa ênfase projetiva, criativa e transmutadora com que o filósofo brasileiro interpreta Heidegger.

verdade que a entrada de Heidegger promoverá uma lapidação profunda nessas primeiras ilações de Vicente Ferreira como há de se mostrar no decorrer dessa evolução.

Junto com a incursão à segunda fase do pensamento de Heidegger depreendem-se também duas observações dignas de registro, atinentes ao caráter interpretativo de Vicente Ferreira. Observamos, primeiramente, uma interpretação ainda frágil e insuficiente das ideias pertencentes ao último Heidegger, a julgar de um dos poucos trechos em que consta alguma ideia do filósofo alemão, como esse a seguir em que Vicente fala da transcendência e que parece misturar elementos da primeira com elementos da segunda fase heideggeriana: “Essa transcendência, segundo Heidegger, não é coisa que pode resultar da observação do já existente, mas é um fim que deve ser livremente criado, posto, inventado. É por isso que Heidegger atribui ao poeta esse papel de forjador de novos sentidos [...]” (SILVA, 2010L, p. 217). A transcendência vista como uma espécie de criação de novas possibilidades, como apresenta Vicente, sabemos, é elemento do *Dasein*, que projeta para o futuro novos mundos do seu vir-a-ser.

Misturar num único bojo essa perspectiva primeira de *Ser e Tempo* com o poder fundante da palavra poética parece esbarrar em algum tipo de limite interpretativo, uma vez que o poeta, nas formulações tardias de Heidegger, não tem mais tais poderes de “criação” de novos mundos, como tinha o *Dasein*, envolto numa áurea ainda humanista da primeira fase. A primazia poética no último Heidegger não está posta no poeta, mas no Ser, do qual o poeta é apenas um ente iluminado. Essa suspeita há de se confirmar na publicação do ano seguinte a se verificar. Acerca da segunda observação, presenciamos, paradoxalmente, uma virtude exegética peculiar de Vicente Ferreira: a de interpretar seus autores a partir de seu próprio núcleo pensante, e não o contrário, como é normalmente aceitável. Dessa forma, ao dizer que Heidegger atribui ao poeta o papel de demiurgo, na verdade, é Vicente quem o diz e não propriamente Heidegger.¹⁵⁰

¹⁵⁰ Embora Heidegger lance algumas análises sobre a figura do demiurgo, como as feitas em *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia* (1927) e depois em *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica* (1929-1930), tudo indica que Vicente não se inspirou nele para compor seu Demiurgo. O que se impõe com bastante leveza é um Vicente partindo de reflexões autônomas desencadeadas puramente de suas leituras platônicas. Além do próprio pensador brasileiro não remeter em momento algum suas ideias sobre o Demiurgo a Martin Heidegger, as conclusões do filósofo alemão sobre esse assunto se contrastam à apreensão divinizante, transcendental e artística do demiurgo assumido por Vicente Ferreira. As reflexões feitas por Heidegger acerca do demiurgo platônico, segundo Lima Júnior (2014), remetem-se ao contexto da analítica do *Dasein*; buscam, na primeira obra supradita, clarear as diferenciações entre ser e ente preconizadas em *Ser e Tempo* (1927) a partir da diferença visualizada em Platão entre ideia e ente no âmbito da relação de produção do demiurgo e, na segunda obra, demonstrar que a linguagem em Heidegger assumiu o papel do demiurgo platônico e da ideia do bem na constituição ontológica de mundo.

Resta-nos apenas ao texto “*O Demiurgo*” questionar se em suas páginas há algum subsídio mitológico remoto. Dizemos que há muito vagamente um laivo, um vestígio da presença de algo a lembrar as posteriores formulações míticas do autor da “*Introdução à Filosofia da Mitologia*”. Para descartarmos logo de começo, o mito não ocupa a dimensão real e originária conferida ao demiurgo no esquema de subversão platônica de Vicente. Os mitos residem no plano intermediário das ideias, antes, em Platão, ocupado pelo demiurgo. Vicente altera a ordem platônica questionando “se não seriam as ideias o elemento lendário, os mitos e sonhos do demiurgo” (SILVA, 2010L, p. 217). É isto de que se tratam afinal os mitos nessa abordagem ensaística de 1948 – mudando a ordem, mas preservando o sentido –, os mitos são sonhos e ideias do Demiurgo. Quando Vicente, anos depois, no seguimento de Heidegger, diz que *o mito é o pensamento do Ser*, não haveria inculido nessa afirmação um desnível ontológico entre o pensamento do Ser e o Ser, ambos seriam o mesmo, já que o pensamento do Ser é o Ser pensando. A inversão realizada por Vicente meio que conserva a lógica interna de Platão onde os mitos estão para o demiurgo na perspectiva de Vicente, mais ou menos como o mundo sensível está para o mundo das ideias na filosofia de Platão, com a diferença de que em Vicente o plano mítico parece ser menos dotado de irrealidade, ou melhor, mais passível de realizações. Antes de explicitarmos esse ponto, cabe-nos comentar que se Platão é colocado de certa forma às avessas, o que ocorre é uma alteração na ordem dos status entre as instâncias, sensível e inteligível, haja vista que Vicente acusava o platonismo, nesse mesmo ensaio, de “subordinar a existência à essência” (SILVA, 2010L, p. 217). Transliterando, equivale a subordinar o sensível ao inteligível; com efeito, se os mitos passam a ser alinhados ao plano das ideias, isso mostra que Vicente não os encarava dentro do status superior sensível-existencial, *locus* da presença divina (demiúrgica) e artística.¹⁵¹

A questão do que chamamos aqui de “inversão platônica” merece um adendo pontual. A finalidade de Vicente Ferreira da Silva era precisamente esta: de alterar os pólos da filosofia de Platão. Todavia, a inversão desse esquema não se dá, por exemplo, como no conhecido caso onde Marx inverte Hegel, trocando simplesmente a base ideal pela material. De fato, Vicente Ferreira promove uma reviravolta; se atentarmos para os primeiros parágrafos do “*O Demiurgo*”, perceberemos uma crítica avultada ao que está descrito no texto como uma “tendência da filosofia ocidental”, aquela que “sacrifica a subjetividade à objetividade” (SILVA, 2010L, p. 216); noutro trecho mais a frente (e já citado), aparece como

¹⁵¹ O existencialismo, fazendo jus a sua recente segunda fase, é uma das chaves compreensivas da visão inicial de mundo de Vicente Ferreira da Silva. Essa óptica abriu um misto de possibilidades hermenêuticas, propendendo para o acolhimento de abordagens não objetivistas, como as de caráter estético e divino.

“subordinar a existência à essência”. O plano operado por Vicente foi o de transtornar essas bases ocidentais, e ele o fez, só que de maneira diferente: atacando e alterando o sistema, do centro intermediário para cima; em outras palavras, o intento de inverter o inteligível ao sensível foi realizado a partir da figura do demiurgo, que, deslocado para cima, arrasta consigo toda uma visão sensível de mundo, representada na sua figura. O demiurgo, conforme concebido por Vicente, apesar de estar no topo, em altitude elevada, possui sintonia direta com o plano “baixo” da existência, porque o modo de ser “espontâneo”, “vital”, “autônomo”, “criativo”, numa palavra, *subjetivo* da existência, corresponde plenamente com a altiva realidade demiúrgica e, também, toda realidade demiúrgica se move em direção ao comportamento sensível do homem.

Retomando o ponto que deixamos em aberto, quanto ao detalhe do plano mítico ser mais passível de realizações, comparado ao correlato mundo sensível e ilusório de Platão, Vicente, uma vez torcidos os mundos platônicos, resultando no pareamento entre Mito e Ideia, defende que tal instância, embora inferior ao mundo existencial da sensibilidade, funciona, porém, como campo de realização ideal do homem: “As ideias seriam o que há de mítico na realidade, funcionando como um apelo para uma dada realização ideal, e acordando os homens para o cumprimento de seu destino” (SILVA, 2010L, p. 217, 218). Precisamos ter em mente que “mito” não remete, nesta nova acepção, nem à “arte”, nem a “deus”, mas simplesmente ao “plano das ideias”, “mundo intelectual”, nesse sentido, Vicente está a nos dizer que a funcionalidade do âmbito não-sensível das ideias é a da idealização, do *ideal*, que, por sua vez, pede (“apela”) uma dada *realização* humana. Ou seja, o campo mítico-ideal não é uma esfera desprezível e meramente rebaixada, mas espaço de cumprimento do destino humano.

O Mundo mítico-ideal é uma proveniência do Mundo demiúrgico; são, pois, como dá a entender Vicente, ideias *do* demiurgo e, na medida em que servem de apelo para a realização do espírito do homem, repercutem exatamente sua posição intermediária do vir-a-ser humano, entre a forma ideal do homem e sua concretização real no curso da existência. Neste novo esquema pensado por Vicente, no topo habita o demiurgo, servindo agora de modelo, protótipo. Abaixo dele, como figura intermediária entre o plano divino e o humano, opera a esfera ideal-intelectiva, ocupando a mesma atribuição modeladora antes realizada pelo demiurgo. Pensando em termos fluxográficos, as ideias que emanam do demiurgo fundam o plano ideal como um todo, representando, inclusive, as próprias ideias que perpassam as mentes humanas; tal realidade ideal que provém do demiurgo divino serve ao mesmo tempo como vetor, isto é, o intermediário entre uma realidade virtual e outra efetiva. As ideias

possuem, portanto, instrumentalidade despertativa; por intermédio delas o demiurgo “desperta no coração do homem a sede de realizações inéditas” (SILVA, 2010L, p. 218).

No ano seguinte, 1949, o filósofo paulistano lança novo livro, *Exegese da Ação*. Um de seus capítulos traz o título “*O conceito da arte na filosofia atual*”. Reluz aqui um despertar de Vicente Ferreira da Silva para os mitos como linguagem original mitopoética. Esse desvendamento se deu diretamente por conta, por outro lado, de um avanço na interpretação de Martin Heidegger. No itinerário anterior os mitos, não se abrigavam no seio da arte ou da poesia, mas configuravam uma espécie de reflexo do demiurgo sem a mesma densidade ontológica, agora, em que Vicente Ferreira dedica mais espaço a comentar Heidegger, inclusive mencionado duas das principais obras de sua segunda fase – *Hölderlin e a Essência da Poesia* e *Carta sobre o Humanismo* –, vemos nascer em seu pensamento a fusão entre mito e arte, mito e poesia. No trecho em especial desta fusão, Vicente Ferreira diz que para Heidegger o dizer da palavra é o dizer da “palavra poética, o mito, a Linguagem original (*Ursprache*) [...]” (SILVA, 2009c, p. 142).

Assim como Heidegger, o filósofo de São Paulo compreenderá a poesia-mítica como *o fundamento que suporta a história*. Este estímulo heideggeriano para o mito originante parece ter acionado uma rememoração semântica do pensamento nietzschiano em Vicente, que o cita: “Esgotando seu mito perde cada cultura a sua estuante força criadora, unificando-se a totalidade de um movimento cultural” (NIETZSCHE apud SILVA, 2009c, p. 143). E, em vista dessa valorização mítica de Nietzsche, Vicente Ferreira constrói todo um parágrafo realçando seu despertar para o mito enquanto presença originante:

Na origem de todo o conjunto de eventos humanos, condicionando o seu peculiar sentimento das coisas e da vida, encontramos sempre o fenômeno da consciência mítica como totalidade dramática e representativa. A imagem poética original, o verbo mítico é que organizam e ordenam em profundidade as circunstâncias particulares, revestindo as coisas de um significado inconfundível e distribuindo-as ao longo de uma linha de desenvolvimento. Através da linguagem mítica tomamos consciência de nossas próprias possibilidades e vemos descortinar-se diante de nós o cenário de um destino (SILVA, 2009c, p. 143).

O mito começa de modo muito acelerado a assumir na consciência de Vicente Ferreira amplas possibilidades: de origem remota à origem sempre presente no conjunto dos eventos humanos. O que o coloca, mesmo que somente em intenção, um passo à frente de Heidegger, pois parece certo que o filósofo alemão, ao contemplar o mito como linguagem poética original, não o teve, porém, como linguagem continuamente mítica. Contudo, apesar de todo o avanço na conscientização dos mitos, o estágio atual da autoconsciência mitológica de Vicente não alcançou o ponto culminante que assumirá em breve. Os mitos estão, neste livro de 1949, imersos em seu primeiro enamoramento com a arte, e com justiça, porque em

realidade nunca deixou, num determinado sentido, de estar; com efeito, é o que defende Vicente na *Exegese da Ação*: “O mito é em sua essência uma forma da imaginação poética” (SILVA, 2009c, p. 143). Com isso, é o mito que está dentro da poesia e não o contrário, deflagrando o seu alto teor artístico. Porém, em um dos trabalhos do próximo ano de Ferreira da Silva, discerniremos um domínio instaurador ainda mais original e definitivo para os mitos.

Entrementes o que representa um avanço interpretativo na direção do segundo Heidegger, no tocante ao reconhecimento originário dos mitos, em outra parte deixa persistir a dúvida interpretação quanto ao discernimento entre as duas fases de Heidegger. Nessa interinidade, fica mais nítida a impressão que nosso filósofo tenha encontrado algum tipo de limite frente à literatura heideggeriana. O problema continua sendo o mesmo, a saber: ler elementos do segundo Heidegger através de entendimentos inerentes a *Ser e Tempo*. Vicente Ferreira insiste em visualizar no pensamento poético de Heidegger uma “valorização demiúrgica” ao pé da letra¹⁵², resultado da sua ênfase existencialista que não mais perdura na mesma intensidade na fase tardia de Heidegger. O que Vicente entende por “palavra demiúrgica” é o que ele projeta em Heidegger na forma de “a constituição do ser na palavra criadora” (SILVA, 2009c, p. 142). Se esse entendimento se desse no âmbito figurativo, metafórico, a princípio não teríamos problemas quanto à hermenêutica da questão, pois a palavra poética seria nesse sentido “demiúrgica”, verdadeiramente constituidora de ser, mas considerando que a dimensão do ser tomada por Vicente é, tão somente, o ser na perspectiva do ente ôntico, como demonstraremos, depositar na poesia tal pretensão criadora é esquecer-se da nova dimensão transcendente do Ser do derradeiro Heidegger.

No texto esclarecedor que se segue, fica firmada a apreensão ontológica de Vicente ainda presa à perspectiva do *Dasein*: “Lembre-mos de que para o existencialismo a existência precede a essência, a forma, o ser, e é em seu movimento profundo um dar-se forma, essência, ser. Pois bem, essa doação de ser é, para Heidegger, um feito da palavra, e particularmente da palavra mitopoética” (SILVA, 2009c, p. 142). Todo o texto estaria coerente se não fosse incluso e misturado ao seu final o intercurso da “palavra mitopoética”. Deveras, Heidegger, desde seu primeiro momento, preocupou-se com a questão da linguagem, sempre ligada umbilicalmente com uma abertura de mundo, isto é, de constituição do ser na

¹⁵² Eis o trecho em que Vicente frisa novamente a atribuição demiúrgica de Heidegger: “A valorização demiúrgica da palavra aparece em Heidegger, particularmente em sua conferência intitulada *Hölderlin e a Essência da Poesia* e em seu último trabalho, *Carta sobre o Humanismo*” (SILVA, 2009c, p.142).

palavra. Pela Linguagem o *Dasein* se autocompreende enquanto abertura existencial.¹⁵³ No entanto, a abertura de mundo ontológica na *Carta sobre o Humanismo* e demais escritos pertencentes ao “segundo Heidegger” redimensiona ousadamente o sentido do Ser. O ser de que tratava Heidegger em *Ser e Tempo*, visto a partir da dimensão do Ser, na *Carta*, é um ser no sentido de *essência* de algo, algo ainda intramundano, isto é, ôntico. É, justamente, nesse ser que Vicente Ferreira se detém. Em momento algum, de maneira declarada, toca no Ser pelo elo da nova compreensão heideggeriana, aquele Ser que abre a essência dos entes, e na medida em que se abre, se encerra para esses mesmos entes. Pelo contrário, partindo da chave interpretativa contida no conhecido bordão existencialista – “a existência precede a essência” –, o nosso autor denuncia o equívoco de uma indistinção ontológica.

Ferreira da Silva reúne a seu favor “saldos” hermenêuticos que tornam de certa forma compreensível casos de “erros” exegéticos. Nesse episódio referente às primeiras interpretações de Heidegger, Vicente dispõe a seu favor o fato de ser, segundo a maior referência em história do pensamento brasileiro, Antonio Paim, “o primeiro pensador que discutiu Heidegger isoladamente neste pós-guerra”¹⁵⁴ (PAIM, 2007, p. 79). O filósofo brasileiro tomou a iniciativa de estudar Heidegger em um tempo onde não havia sequer um título do filósofo traduzido em português do Brasil. A tradução e difusão sistemática do pensamento do referido filósofo alemão só ocorrerá uma década depois, no começo dos anos sessenta, com o retorno ao Brasil de Emmanuel Carneiro Leão que estudou com Heidegger em Friburgo, na Alemanha. Somente na década de oitenta teremos a tradução integral de *Ser e Tempo*, supervisionada pelo próprio Emmanuel Carneiro Leão (PAIM, 2007). Somado à inexistência de traduções, pesava ainda a Vicente o fato de ter pela frente um pensador árido e hermético como foi Martin Heidegger. Todo erro era previsível e até aceitável dentro destas condições. Per Johns, importante estudioso de Vicente, analisa a questão por um autêntico ângulo: “Se há defeito no que escreveu é o de um certo caráter *ad hoc* movido pela pressa ou ânsia de dizer o que tinha mente onde quer que se apresentasse a oportunidade, tornando-o

¹⁵³ Aliás, antes disso, o *Dasein* “enquanto Ser-no-mundo, disposição e compreensão ocorrente já é discurso, em que a linguagem se fundamenta” (SCHNEIDER, 2011, p. 128). Um excelente estudo para uma compreensão da linguagem em *Ser e Tempo* nos é disponibilizado no artigo “*Heidegger e a Linguagem em ‘Ser e tempo’*”, de Paulo Rudi Schneider.

¹⁵⁴ A obra que Antonio Paim tomou como referência para o primeiro estudo isolado, isto é, o primeiro estudo exclusivo sobre Heidegger foi o artigo de Vicente Ferreira “*A Última Fase do Pensamento de Heidegger*”, de 1951. O que havia sobre a filosofia de Heidegger antes dessa publicação estava atrelado a outro assunto, como os trabalhos sobre filosofia do direito de Pontes de Miranda e Miguel Reale.

fragmentário e um tanto miscelâneo. O que para seus críticos é virtude em Wittgenstein, nele é defeito” (JOHNS, 2010, p. 681).¹⁵⁵

Duas obras de 1950 põem o mito nos trilhos definitivos que irá assumir daqui para frente a trajetória pensante de Ferreira da Silva, a saber, o livro *Dialética das Consciências* e o ensaio “*Sobre a Origem e o Fim do Mundo*”, até desembocar na obra paradigmática sobre o tema, já pertencente à terceira fase, “*Introdução à Filosofia da Mitologia*”, de 1955. Entre as duas obras de 1950, elegemos “*Sobre a Origem e o Fim do Mundo*” como o prenúncio dos trabalhos míticos do filósofo brasileiro atinente ao sentido mais cristalizado dos mitos.¹⁵⁶ Na “*Dialética*”, em momentos bem resumidos, porém, com máxima pontualidade, Vicente toca na questão dos mitos, pondo-os em lugar privilegiado; aparecem, ali, como possibilidade de elo primigênio e relacional da unificação das consciências, tanto no sentido da conexão intersubjetiva quanto da origem primordial (SILVA, 2009a).¹⁵⁷ Todavia, nesse mesmo contexto, a “palavra original e fundadora” em sua relação com o homem repercute uma significância ainda oscilante – tendo em vista a desenvoltura precisa que terá ao final –, o homem é tido ora como *criado* pela palavra (habitando no interior da palavra), ora como *criador* pela palavra (revelador da verdade das coisas): “o homem aparece-nos ao mesmo tempo como habitando o recinto da palavra e criando em seu momento transcendental o próprio âmbito do dizível” (SILVA, 2009a, p. 253).

Tratando-se, por sua vez, do ensaio “*Sobre a Origem e o Fim do Mundo*”, esta mesma palavra original fundadora, por nome mito, é decididamente criadora do mundo e, sobretudo, do homem, sem possibilidade simultânea do contrário: “Uma interpretação defeituosa dessa teoria poderia levar-nos a supor que o mito seria uma criação arbitrária e caprichosa do homem, quando na realidade, o homem é que é uma criação do mito” (SILVA, 2010t, p. 224). Contudo, o coroamento das concepções vicentianas acerca dos mitos nesta dita obra se revela no fato da mitologia ser admitida em seu primeiro registro como experiência

¹⁵⁵ Em um texto sem assinatura, provavelmente de Adolpho Crippa, originalmente publicado na revista *Cavalo azul* (1958), sobre “Os papeis inéditos de Vicente Ferreira da Silva” e retomado agora nas novas edições das Obras Completas (2010), há um interessante entendimento sobre os possíveis erros de Vicente: “Seu pensamento é viril, corajoso, atritante, às vezes incorreto e tumultuoso como o torvelinho das grandes tempestades. Seus erros acreditamos, também serão fecundos, pois sempre provieram de uma obstinada aplicação de levar ao limite uma ideia ou intuição, por mais inóspito que fosse seu itinerário” (PETRONIO, 2010, p. 628).

¹⁵⁶ Provavelmente a obra *Dialética das Consciências* fora escrita primeiro do que essa outra, haja vista que foi um trabalho submetido ao concurso à cátedra de filosofia da Universidade de São Paulo, no ano de 1950, o que colocaria ainda uma certa antecedência para sua elaboração. Por outro lado, partindo da comparação de seus conteúdos, julgamos uma diferença entre ambas na linha evolutiva da compreensão mítica de Vicente, “*Sobre a Origem e o Fim do Mundo*”, publicada em abril do corrente ano, é acertadamente mais enxuta e decidida do que a *Dialética*.

¹⁵⁷ Os trechos onde se encontram esse dois sentidos estão, respectivamente, nas páginas 187 e 189 da supracitada obra.

“poético-religiosa”, e nesta culminância, Heidegger teve parcela significativa como consta, representando, em contrapartida, o pico hermenêutico de Vicente até aqui em sua direção:

[...] o homem só tem acesso às suas possibilidades, só cobra consciência de si mesmo, mediante a experiência poético-religiosa. Na sugestiva imagem de Heidegger, o homem grego não preexistiu, na plenitude de sua realidade, ao tempo de seus deuses, mas foi a presença do templo que tornou o grego, grego (SILVA, 2010t, p. 224).

O nome de Heidegger está associado com esta descoberta de Vicente. O mito que cria o homem é poesia-religiosa. Vicente Ferreira atribui esta dada conclusão à leitura que fizera de Heidegger, como bem citou. O encontro com o segundo Heidegger não poderia ser mais satisfatório do que sob o entendimento transcendental propiciado pela visão mítico-religiosa, haja vista que a todo tempo, desde *Hölderlin e a Essência da Poesia*, as associações entre arte e realidades divinas estão se dando. Mas, cabe-nos questionar se o significado religioso dos mitos é um dizer enfático de Heidegger ou se trata muito mais de uma investitura interpretativa do próprio Vicente Ferreira. Atendo-nos, por enquanto, ao limite estrito do último texto analisado, o que Vicente nos responde é: “Na sugestiva imagem de Heidegger...”. Vicente se refere na consecução à imagem do templo dos deuses gregos empregada por Heidegger. Trata-se, portanto, de uma sugestão. Mas isto diz tudo e nada ao mesmo tempo. É Heidegger *quem* está sugerindo? Ou é uma sugestão *para* Vicente? Somos inclinados a acreditar na segunda inquirição, sendo mais uma interpretação de Vicente. No entanto, isto não diminui e nem invalida a leitura heideggeriana do autor brasileiro, ao revés, isto pode se converter para ele em virtude. A profundidade de um texto nem sempre é medida pelo que o autor quer dizer de fato, mas por seu potencial implicativo, furtivo muitas vezes, ao seu próprio autor. Temos a impressão de que estamos diante de um desses casos não tão raros, que, aliás, ironicamente aparenta ter ocorrido também entre Heidegger e Husserl: até que ponto existiria na fenomenologia de Husserl uma pretensão ontológica ao modo como Heidegger julgou haver? Não seria uma questão, igualmente, de interpretação ou implicação?

Para todos os efeitos, o que temos diante de nós é um Vicente recém-chegado ao real significado mitológico aferrado por ele, e uma proximidade, ainda que paradoxal, do último Heidegger. O mito, portanto, neste ensaio dionisíaco sobre começo e fim, é soerguido ao cimo de sua linha evolutiva no pensamento vicentiano. Nesses curtos e intensos dois anos, temos, em resumo, dado a partida nos *Ensaio Filosóficos* de 1948: um divino e uma ideia de arte em sua primeira forma, separadas do mito, alimentadas de dentro de uma metafísica platônica; em seguida, ainda nesse mesmo ano, no ensaio “*O Demiurgo*”, já nos deparamos com um Vicente mais voltado às instâncias sensíveis e existenciais da realidade, subvertendo

Platão e retirando a arte ou poesia do pedestal metafísico objetivista, porém não elevando os mitos ao plano superior demiúrgico, ainda que conferindo-lhes novo lugar de realização ideal; no ano de 1949, na *Exegese da Ação*, assistimos a uma nova composição, tendo os mitos como linguagem mitopoética, havendo uma fusão entre mito, arte e poesia e, não obstante ao avanço, uma visão dos mitos estritamente em função da arte. Por fim, em 1950, pisamos em terra firme, especialmente na obra “*Sobre a Origem e o Fim do Mundo*”, na qual encontramos pela primeira vez o significado singular devotado aos mitos da derradeira fase da filosofia de Vicente Ferreira da Silva: o significado religioso, domínio instaurador mais original que a arte ou poesia.

4.2 A filosofia da mitologia como religião

Do ensaio “Sobre a Origem e o Fim do Mundo” até a magna “*Introdução à Filosofia da Mitologia*” nos idos finais de 1955, temos uma escala fecunda de trabalhos preceptores para o auge da mentalidade mítica do filósofo tupiniquim, dentre eles destacamos: em 1951, “*A Última Fase do Pensamento de Heidegger*” e *Ideias para um Novo Conceito do Homem*; em 1952, “*O Homem e a sua Proveniência*”; em 1953, *Teologia e Anti-Humanismo*; em 1954, “*Centenário de Schelling*” e, em 1955, “*A Experiência do Divino nos Povos Aurorais*”, “*A fé nas origens*” e “*Enzo Paci e o Pensamento Sul-Americano*”. A perspectiva do mito assumida em todas essas obras, pelo menos em seu núcleo fundamental, em nada difere daquela encontrada na obra magna; a confluência é tamanha que gera até mesmo certas divergências entre seus estudiosos mais competentes quanto às obras que pertencem a esta ou àquela fase do pensamento vicentino. Por exemplo, Antonio Brás Teixeira, filósofo português, uma das principais referências atuais no estudo do filósofo brasileiro, e certamente a principal referência fora das fronteiras nacionais, considera as obras *Ideias para um Novo Conceito do Homem* e *Teologia e Anti-Humanismo* como trabalhos pertencentes à segunda fase de Vicente, ainda que, como ele se refere, marcando “o trânsito para o terceiro e último estágio” (TEIXEIRA, 1994, p. 03). Outro nome eminente nos estudos do filósofo brasileiro, Miguel Reale, jurista, filósofo e companheiro de caminhada intelectual de Vicente Ferreira, por seu turno, coloca aquelas duas supracitadas obras como precursoras da terceira fase,

datada por ele no ano de 1951, exato período das *Ideias para um Novo Conceito do Homem* (REALE, 2009).¹⁵⁸

Este pequeno impasse, a nosso ver, tem sua origem no fato do mito, em seu acabamento fundamental, estar presente ao mesmo tempo na segunda e terceira fases do pensamento de Vicente, ocasionando uma inexata classificação das obras, o que confirma as detecções que este trabalho já vem indicando com a linha evolutiva traçada por nós. Nossa opinião é que nenhuma das posições é mais acertada do que a outra, trata-se apenas de “vistas” de “pontos” diferentes. Se considerarmos o critério da tona *antropológica* da segunda fase, como fez Brás Teixeira, é coerente a escolha das duas obras mencionadas como obras de transição do segundo ciclo, pois estão interessadas prioritariamente na questão do homem, como se nota em seus próprios títulos – mesmo que não mais sob o âmbito subjetivista de antes. Se, por outro lado, nos atermos ao conteúdo mais estrito da terceira fase, como pensou Miguel Reale (2009, p. 19), a partir da “compreensão poético-religiosa”, entenda-se aqui, *mitos*, o enquadramento das duas obras no círculo da última fase de Vicente Ferreira se faz também coerente.¹⁵⁹

Quando lustramos nesse subitem ora enunciado “Filosofia da Mitologia como Religião”, tínhamos em mente, mas de forma invertida, um trecho contundente do prefácio de Miguel Reale requerido à primeira edição das *Obras Completas* (1964-1966), onde o jusfilósofo encara a derradeira fase de Vicente Ferreira da Silva como momento da “Filosofia da Religião como Mitologia” (REALE, 2009, p. 21). A propósito de nosso trabalho, remodelamos essa citação para dar a compreender que o que Vicente produziu foi uma Filosofia da Mitologia, que, na contramão da filosofia da mitologia da tradição ocidental, a de Ferreira da Silva culminou “como Religião”, remetendo-nos ao mesmo tempo à ideia chave de *ressignificação* trazida por esse trabalho.

4.2.1 O arranjo

Uma vez explanado o traçado evolutivo do pensamento vicentiano, nos encontramos em condição de adentrarmos o núcleo duro da filosofia da religião de Ferreira da

¹⁵⁸ Ricardo Vélez Rodrigues, importante estudioso de Vicente na atualidade, orientando-se pelo esquema de Miguel Reale, reafirma a mesma classificação do jusfilósofo, e aponta *Ideias para um Novo Conceito do Homem* a obra mais importante da terceira etapa (RODRÍGUES, 1981).

¹⁵⁹ Nosso apontamento da obra “*Sobre a Origem e o Fim do Mundo*” de 1950, enquanto primeiro trabalho de Vicente Ferreira de assunção dos mitos em seu sentido derradeiro, não tem o objetivo de estabelecer mais uma nova classificação bibliográfica das fases de nosso filósofo. A ideia foi apenas detectar com mais precisão o momento do despertar mitológico de Ferreira da Silva, o que, não obstante, fez-nos concordar com os pontos de vista de Miguel Reale e Brás Teixeira.

Silva, que reside, como declarado por ele próprio, no meio caminho entre Heidegger e Schelling. Esta justaposição trata-se de um complexo arranjo elaborado por nosso filósofo, onde por diversas fendas oportunas, vão sendo enxertado vários outros autores de grandes envergaduras, porém com importância menor (do que aqueles que representam suas duas bases) a compor o fluxo de sua teoria. É evidente que não enumeraremos toda essa gama autoral, a abertura em que eles se encaixam e muito menos a explicação do proveito de suas ideias no conjunto do pensamento de Vicente, essa tarefa é por demais delongada e fugitiva do nosso objetivo maior; no máximo acenaremos para alguns autores, surgentes em momentos bem pontuais, quando a ocasião nos permitir.

Retomando aquela franca citação de Vicente Ferreira em resposta a Enzo Paci, na qual nos orientamos para estabelecer as bases vicentianas, nos conduziremos por sua clareira:

Interpretar essa “desocultação” [“desocultação do ente”] não como Poesia, mas sim como Proto-Poesia, isto é, como Mitologia, é que constitui o coeficiente de originalidade da minha tese. Em outras palavras, essa originalidade consiste na tentativa de uma aproximação entre o último Heidegger e a Filosofia da Mitologia de Schelling (SILVA, 2010h, p. 456).

Numa apresentação sintética da tese de Vicente: a *desocultação do ente* é a parte que cabe a Heidegger, enquanto a *Mitologia* a parte que compete a Schelling. No último Heidegger, a desocultação ocorre pela poesia, no entanto, intercalando-o com a Filosofia da Mitologia de Schelling, no lugar da poesia simplesmente, entra a Proto-Poesia, isto é, a Mitologia. Para além do que possa parecer, não se trata da junção de duas peças unicamente, tudo que era intacto antes deste cruzamento não conservará mais a mesma formação. Para começar, o elemento da desocultação do ente, quer dizer, a fundamentação ontológica fornecida por Martin Heidegger, ganhará um status diferente do original proposto pelo filósofo de Freiburg. No ensejo da resposta a Enzo Paci, Vicente elucida essa adição: “[...] procurei dar à experiência do Ser uma tonalidade emocional e pulsional, compreendendo essa experiência como Fascinação” (SILVA, 2010h, p. 456).

Como sabemos, em Heidegger, desocultar um ente é revelar sua essência; na nova abordagem do Ser, prevista por Vicente, o Ser, antes de um “prodigalizador de essências”, é “o suscitador de paixões”. A experiência da desocultação do ente se dá, assim, pela “irrupção de um campo emocional” e não meramente “como um simples desenhar de essências visualizáveis”; inclusive, estes aspectos “visualizáveis” levaram o filósofo paulista à suspeita de haver na ontologia heideggeriana uma espécie de resquícios de “ordem visual e intelectualística”, presente na principal fonte de expressão do Ser – a metáfora da iluminação: “Entretanto, falar do Ser como força iluminante nos remete a um setor de metáforas de ordem

visual e intelectualística, propenso a transviar-nos na compreensão da originalidade da experiência do Ser” (SILVA, 2010j, p. 102). Autoadvertido da tônica heideggeriana das metáforas de luz e de conhecimento, Vicente oferece uma contraproposta ao tempo que a liga com o processo mitológico:

Compreendendo, pelo contrário, o fenômeno da abertura projetiva como “fascinação”, como irrupção de um espaço de apetecibilidade, como o ser arrebatado por um campo de forças atrativas, estaremos em condição de elucidar, não só a estrutura ontológica de nosso ser, como também de penetrar nos arcanos do processo mitológico (SILVA, 2010q, p. 84).

“Fascinação”, a palavra que congratula toda esta experiência pulsional. Experienciar o Ser é se fascinar por ele, pois o Ser fascina. Daí porque Vicente cunhou chamá-lo de *Fascinator*.¹⁶⁰ O redimensionamento do Ser como *fascinatio* (para fazer uso da terminologia de origem latina empregada por Vicente) investe e inverte profundamente a concepção de realidade heideggeriana. Nesse novo entendimento, o sentido pulsional da realidade tem sua origem na esfera sensorial da corporalidade, o que nosso autor denominou de “ontogenia da corporalidade racial” (SILVA, 2010q, p. 84), região tópica associada ao que Heidegger, em certo sentido, chamava de *animalitas* do homem. Investir na esfera do corpo é situar a experiência do Ser em níveis de formações biológicas pré-humanas, o que se traduz também em pôr no centro da vida o elemento da Vontade (sinalizamos aqui para um diálogo oportuno entre Vicente e Schopenhauer) e, concomitantemente, equivale a inverter o estatuto consciente para as proveniências inconscientes da vida. Dessa maneira, Ferreira da Silva pensa o edifício da cultura humana enquanto fator condescendente ao da originante corporalidade. Nessas alturas é notório que a concepção heideggeriana do Ser, em sua forma estrita, já se encontra, no respeitoso sentido do termo, “para trás”; o objetivo declarado por Vicente de “modificar e complementar” tal concepção é vigorado, deixando-nos ainda a rigor os termos dessa diferenciação:

Heidegger tinha razão ao considerar a *animalitas* do homem fundada na força desocultante do ser, ou na ek-sistência. O peculiar da nossa posição, entretanto, em relação à doutrina da *Carta sobre o Humanismo* é a determinação do domínio entitativo da *animalitas* como Vontade, como nexos passional variável segundo o oferecido pela determinação mitológica (SILVA, 2010q, p. 85).

O arremate da categoria do *fascinatio* se plenifica dentro dos arcanos do processo mitológico. É a mitologia a própria fascinação do Ser: “A mitologia é a abertura de um regime de fascinação” (SILVA, 2010j, p. 105). Vicente nos atualiza que, quando a presença de um Deus se manifesta, manifesta-se sempre e essencialmente como Fascinação (SILVA, 2010j).

¹⁶⁰ Como já referido em algum momento deste trabalho, o teólogo Rudolf Otto é um certo animador de algumas ideias empregadas por Vicente, como a de “fascinação”. Rodrigo Petronio (2010) concorda com essa ligação na página 58 de sua “Introdução Geral às Obras Completas de Vicente Ferreira da Silva”

É nesse sentido que os mitos são “epifania da presença fascinante e numinosa dos deuses” (SILVA, 2010q, p.84). Na equivalência mito-fascinação, saímos do terreno que cabe a Heidegger e entramos nas contribuições schellingnianas do grande arranjo de Vicente Ferreira. Uma dimensão da compreensão mítica em especial nos introduz no mundo das concepções de Schelling: a ideia de que os impulsos suscitados pelo Fascinator se dão através de ciclos de aberturas, ou melhor, “ciclos teogônicos”, não se tratando, portanto, de um único impulso originário, mas de variados ciclos impulsivos, aquilo que nosso autor denominou também de “instituição polimórfica de centros pulsionais” (SILVA, 2010q, p. 84). Foi sob esse entendimento que Vicente colocou a prioridade volitiva do corpo, do biológico e pré-humano sobre o edifício das culturas históricas: “Sobre o fundo pré-humano das atividades biológicas erige-se o edifício das culturas históricas, através de uma nova ‘abertura’ pulsional, ou ainda: sobre o em si das formações biológicas pré-humanas configura-se o ciclo projetivo das culturas etnogênicas” (SILVA, 2010q, p. 85).

A contrapartida mitológica de Schelling, no conjunto da tese de Ferreira da Silva, tem, assim, como bandeira os “ciclos teogônicos”, ou para uma expressão mais oficial, o “processo teogônico”. Como vimos no subitem do capítulo anterior, “A Base Schellingniana”, o processo teogônico corresponde à ideia de sucessão de épocas do divino ou dos deuses; em síntese, dois momentos, o que o filósofo de Leonberg chamou de “dupla origem” da existência mitológica: uma primeira e mais original, onde os deuses eram adorados de modo *inconsciente*, e que, por isso, a história existia implícita, e outra, consecutiva, onde os deuses já passam a ser reverenciados de maneira *autoconsciente*, momento em que se dá a descoberta explícita da história. Vicente compartilhou dessa ideia nuclear do pensamento tardio de Schelling, mas não sem aditivos proficuamente reformulantes.

No primeiro momento teogônico de Schelling, o aspecto inconsciente era compreendido na áurea inexpressível em que os deuses estavam envoltos, isto é, eram adorados pelos homens sem que fossem distinguidos por nomes, no entanto não se havia delimitado nenhum tipo de *forma* à divindade. Na teogonia de Vicente Ferreira, ao contrário, a primeira fase, além de circunscrita na condição inconsciente do silêncio, determinava um aspecto peculiar e primitivo dos deuses sob cenas fitomórficas (formas vegetais) e teriomórficas (formas animais). Esta peculiaridade do processo teogônico vicentiano que iremos em breve discorrer se deu, conquanto, graças a um problema deixado em aberto pelo próprio Schelling, o qual, nas palavras de Vicente, “[...] vislumbrou a possibilidade de uma relação – que ele, entretanto, não definiu – entre a formação das configurações vitais e o próprio vir a ser do divino, isto é, entre evolução e mitologia” (SILVA, 2010b, p. 90).

Schelling havia antes percebido uma interdependência entre momentos teogônicos e concepções histórico-culturais, no sentido dos movimentos dos deuses decidirem os ciclos epocais humanos, sem, porém, desenvolvê-la. Ao seu turno, o filósofo brasileiro não hesitou entrar na senda schellingniana, desenvolvendo uma inovadora versão das fases teogônicas.¹⁶¹

Antes de explorarmos as fases das hierofanias do filósofo paulista, comentaremos outro aditivo de Vicente Ferreira concernente às sucessões teogônicas de Schelling. Um elemento assaz significativo da teogônica schellingniana é sua visão secundária da poesia, que não se identificava originalmente com o mito. Os deuses, em sua primeira aparição, não foram postos pela linguagem poética. A poesia coincide com o surgimento da história e representa o momento consecutivo da autoconsciência dos deuses. Assim, o único vestígio de poesia na primeira fase divina é que ela foi poética apenas em tendência, mas não na realidade. Vicente Ferreira da Silva não deixou de dar conta deste ponto de vista do autor do processo teogônico. No texto “*A contribuição de Schelling*”,¹⁶² ele deflagra esta não identificação original entre a poesia e a mitologia, busca corrigi-la e principalmente mostrar que, mesmo de forma embrionária, haveria uma ligação entre elas. Diz Vicente que “O motivo pelo qual Schelling não percebeu a verdadeira relação entre a atividade artística e as forças morfogenéticas da mitologia, foi sua deficiente compreensão da arte, como atividade individual e arbitrária” (SILVA, 2009d, p. 284). Ou seja, complementa Vicente, faltou-lhe aquela atitude que entrevê “na palavra poética a formulação do destino de um povo”, atitude que aponta diretamente para Heidegger: “Essa identificação encontramos-na no Ensaio de Heidegger *Hölderlin e a essência da poesia*” (SILVA, 2009d, p. 285).

Desprende-se nesse particular uma subponte erigida pelo pensador brasileiro: a falta encontrada em Schelling, no quesito da poesia relegada a segundo plano, Vicente Ferreira procurou suprir com uma lateralidade em Heidegger. A concepção de poesia de Schelling ainda reflete postulados subjetivistas, denunciados por Heidegger nos termos de uma compreensão humanista que deitou tradicionalmente toda visão da arte em mera atividade individual e arbitrária. Isso demonstra que, para Ferreira da Silva, de modo algum a poesia deve estar posicionada na mesma condição da história, ela é, abrigada originalmente com o mito, a condição de possibilidade de toda história.

¹⁶¹ Vicente está certo ao afirmar que Schelling apenas vislumbrou a teoria do processo teogônico, mas não a desenvolveu. Para sermos mais precisos, o filósofo alemão até esboçou uma certa ideia de “fases”, como vimos no que chamou da “dupla origem mitológica”. Entretanto, não conferiu-lhes nada a respeito das formas que os deuses porventura assumissem. Tratou-se, acima de tudo, a nosso ver, de uma apreensão geral da manifestação da realidade divina, muito mais voltada a confirmar indícios que demonstrassem a presença de épocas diferentes na história mitológica dos deuses.

¹⁶² Este texto capitular se encontra no livro *Ideias para um Novo Conceito do Homem* (1951).

Não obstante esta ausente identificação real entre arte e mitologia nos primórdios, Vicente vislumbra em Schelling uma analogia produtiva entre as duas instâncias, que de alguma forma aproxima uma da outra no ponto da origem. Citando alguns trechos da *Filosofia da Mitologia* de Schelling, Vicente extrai algumas interpretações implicativas; os trechos são os seguintes: “Se é possível encarar a mitologia mesmo como uma obra de arte poética, cumpre entretanto reconhecer que ela se comporta no que diz respeito às livres criações das épocas ulteriores como uma poesia original, fonte dessas criações” (SCHELLING apud SILVA, 2009d, p. 284). “Ela (a arte) terá evidentemente que postular a existência de uma poesia *original*, precedendo a arte plástica e as criações poéticas propriamente ditas, de uma poesia inventando e fornecendo a uma e às outras a matéria e o próprio tema de suas criações” (SCHELLING apud SILVA, 2009d, p. 285). A ideia de Schelling, deflagrada por Vicente, sustenta uma espécie de encontro original entre mito e poesia tão somente em caráter de reversibilidade: se e somente se para as poesias ulteriores o mito se comporta como poesia original, sendo fonte e fornecendo os temas das criações poéticas, entretanto, a partir do lugar originante do mito, a poesia não é original, somente o é de trás pra frente.¹⁶³

Em nossa contagem, Vicente Ferreira da Silva indica pelo menos três fases efetivadas e uma quarta a raiar em seu processo teogônico mitológico. A primeira, *o ciclo fitomórfico* ou *teriomórfico*; a segunda, o ciclo do *dionisismo*; a terceira, o ciclo *críptomórfico*;¹⁶⁴ e a quarta, um ciclo a despontar (não há um nome delimitado para ela), ligada a uma *volta às origens*, ao “primitivo-natural”. Para um entendimento mais consistente destas três fases, é necessário explicitarmos alguns de seus pressupostos. A começar, cada um desses ciclos se dá “em baixo”, na esfera histórico-cultural, quer dizer, na vida humana, e representam percepções humanas da vida. Ao mesmo tempo são respostas, do outro lado, para as sucessões hierofânicas ou processo teogônico propriamente dito que acontece “em cima”. Em sentido lato, o processo teogônico seria a relação de gigantescas proporções entre as sucessões teogônicas superiores e o conjunto das séries vitais humanas¹⁶⁵. Trocando em miúdos, o que Vicente Ferreira está a nos dizer é que as diferentes percepções humanas da vida é a própria mitologia ou mitologias se dando no cenário histórico-cultural em

¹⁶³ Esta visão da arte poética schellingniana repercute aquela mesma ideia que vimos na *Introdução Histórico-Crítica...*, quando Schelling afirma que a forma mitológica original poderia ser poética somente em tendência, mas não na realidade (SCHELLING, 1989).

¹⁶⁴ Esta fase é também denominada por Vicente Ferreira pelo nome de série *teoantropofílica* ou *críptomórfica*.

¹⁶⁵ Acerca dessa relação teogônica o filósofo paulista diz: “Podemos, portanto, estabelecer relações entre essas duas ordens de eventos, isto é, entre as séries das formas vitais e as sucessões das hierofanias” (SILVA, 2010, p. 90).

correspondência descendente às emissões das potências teogônicas. O homem é um receptor que percebe o mundo de modo mitológico, e essas percepções se seccionam em tempos, fases teofânicas.

Contudo, o componente que não pode faltar para nos dar a dimensão da dinâmica entremundos do Processo Teogônico é a *teomaquia*: “Esse antagonismo interno à sequência meta-histórica recebeu tradicionalmente o nome de *teomaquia*, luta dos deuses e das dinastias divinas, implicando subsequentemente a ideia de um seccionamento dos tempos em correspondência com o predomínio alternativo das diversas teofanias” (SILVA, 2009e, p. 329).¹⁶⁶ O ritmo das mudanças das percepções mitológicas é provocado por um trágico litígio entre os deuses, essa discórdia original, segundo Vicente, “sempre se realiza naquele tempo do sonho, naquele universo inconsciente e arquetipo onde se esboça com anterioridade o universo onde vamos viver” (SILVA, 2010n, p. 359). No tempo onde ocorrem essas pelejas divinas a história ainda não era autoconsciente, está-se para além da visão da história. Estamos, pois, diante de um princípio de dominância e criatividade dos deuses. O signo da luta faz do mundo dos deuses uma esfera de dominância e *imperium*. Para cada época humana há uma dinastia divina imperando. Esta dominância se mede no fato de que “A decisão dessas lutas governa a seguir todas as decisões da criatura finita, é a escolha e todas as decisões da criatura finita” (SILVA, 2010n, p. 359).

A par desses pressupostos discutiremos sobre cada uma das fases ou ciclos teogônicos da mitologia do filósofo brasileiro. Na *primeira fase* da história, habitada pelos assim chamados povos primitivos ou aurorais, a realidade era apreendida em termos *fitomórficos* e *teriomórficos*, batizando com tais nomenclaturas essa primeira fase do processo teogônico. Por esse tempo não havia ainda um conhecimento de Natureza ou Mundo como um “complexo de fatos físicos e materiais” (SILVA, 2010b, p. 87), e o próprio homem não se havia destacado de seu mundo, a vida como um todo transmitia a exuberância da lei mítica e divina. A planta (*fitomorfa*) para esses povos originais não era o ente de nossas classificações botânicas científicas, mas o próprio mundo, a “floresta do mundo”: “o mundo não era mundo, mas sim uma planta sagrada [...]” (SILVA, 2010b, p. 88), a exemplo dos antigos germanos que concebiam o mundo como uma gigantesca árvore chamada Yggdrasil. O que assistimos é a existência vegetal transcendendo todas as outras formas de expressão vital, onde o mundo

¹⁶⁶ Quanto à origem da *teomaquia* no pensamento de Vicente, até onde detectamos não está associado com nenhum autor em específico. Nessa própria citação que ora comentamos, Ferreira da Silva atribui o termo à “tradição”. Existe, todavia, uma esporádica menção num texto sobre Schelling (*A contribuição de Schelling*), onde aparece assim: “O drama teomáquico...” (SILVA, 2009d, p. 382). Entretanto, o autor não desenvolve nenhuma relação do sentido da palavra com a teogonia de Schelling, parecendo ser muito mais um uso arbitrário da expressão.

das flores e dos frutos expressa um alcance infinito. Os deuses se manifestavam em seu movimento teogônico na forma mitológica do “deus-vegetal” ou “deus verde da floresta”, emitindo impulsos, recebidos em sua passionalidade pelo homem primitivo (SILVA, 2010b). O mesmo Vicente Ferreira da Silva nos diz sobre o mundo totêmico do animal (*teriomorfia*), presente no comportamento dos homens aurorais. As ideias zoológicas atuais de “animal” não exprimem o caráter totalizante que esta realidade transmitia nas origens. Aqui os exemplos giram em torno dos “homens-cangurus”, dos “homens-répteis”, dos “homens-araras”, todas expressões da captação essencial da vida teriomórfica.

As expressões *fitoteriomórficas* da evolução mitológica condizem com a condição “pré-humana do homem” (como é sabido, nesse momento da história, o homem se encontrava anterior a sua autoconsciência), como propala Vicente as palavras de Jansen: “outrora, nos tempos primitivos, os homens ainda eram animais, e os animais ainda eram homens [...]” – do mesmo modo que diz: “Os homens-plantas eram plantas antes de ser homens” (SILVA, 2010b, p. 92). Estas expressões pré-humanas já parecem trazer consigo os elementos de sua superação, que se darão quando a planta e o animal saem da condição de “transcendência não transcendida” para “transcendência transcendida”. No caso da planta, revela Vicente: “[...] através da fermentação da vinha, a planta supera-se a si mesma, tornando-se o princípio do dionisismo” (SILVA, 2010b, p. 88). Quanto ao animal, encontraremos o prenúncio da próxima fase no sangue dionisíaco. Para Vicente Ferreira, a vida, antes de determinar-se como corpo, animal ou humano, existe em forma fluida e subliminal como sangue. Esta passagem do pré-corpo ao corpo subsistente no sangue é descrito por Vicente nos termos: “A forma apolínea do corpo emerge da Noite dionisíaca do Sangue, do sangue passional que é nosso verdadeiro ser” (SILVA, 2010r, p. 153). Dessa maneira, no fruto dionisíaco da vinha que supera a própria vinha (planta), e no sangue pré-corpo e passional dionisíaco, fundo por onde erige-se o edifício cultural humano, nos encontramos à beira da segunda fase das hierofanias mitológicas: o ciclo do dionisismo.

O primeiro indício do novo ciclo jungido na figura do deus Dionísio é o advento da consciência, a irrupção do homem. No próprio emblema teriofítico, está implícito o surgimento da autoconsciência, como nos sinaliza Vicente Ferreira; citando Hegel, por exemplo, o pensador brasileiro recobra que a natureza, privada de consciência, atinge no fruto que se oferece para ser digerido pela vida da consciência uma espécie de passagem de um estágio ao outro (o fruto aqui tem seu símbolo maior no fruto da vinha dionisíaca). Em outro momento, Ferreira da Silva vê a cena-animal como cativo da forma humana, anterior à

autoconsciência do homem (SILVA, 2010b).¹⁶⁷ A fase humana do homem é um novo ciclo pulsional do divino, representado em Dionísio, o deus que, ao assumir forma humana, determina ao mesmo tempo a autoimagem do homem, repercutindo uma tese hegeliana citada por Vicente: “A representação que o homem tem de Deus corresponde à que possui de si mesmo” (SILVA, 2010e, p. 165). A identificação dionisíaca do homem reverbera, por outro lado, a sua ligação mítico-poética primordial. Na recorrência de Nietzsche, Vicente evoca Dionísio, “o deus dos transbordamentos orgiásticos e da sarabanda jubilosa da existência” (SILVA, 2010c, p. 113), adjetivações que traduzem precisamente o sentido fluido e passional da poesia ou mitologia, manifesta nesta nova impulsão teogônica. A identificação de Dionísio com os homens não para por aí. O filósofo paulistano assinala que:

Como sabemos, foi Dionísio que trouxe aos homens o conhecimento da imortalidade da alma e a forma de uma religião soteriológica. Dionísio é o deus-ponte por excelência, por ter aproximado o mundo humano do mundo divino, permitindo uma reconciliação entre esses princípios heteroclíticos (SILVA, 2009e, p. 337).

Neste momento do intercâmbio teogônico, a percepção vital mitológica mantinha o status transcendente do mundo divino, a expressão dionisíaca da realidade ainda se identificava autenticamente com o circuito da origem¹⁶⁸ e a proximidade com o mundo humano não representava por esse tempo nenhuma ameaça humanista, pelo contrário, Vicente Ferreira da Silva dá a entender que com uma eminente hegemonia das forças dionisíacas em nossos dias, promovendo uma decorrente alteração da consciência da vida e do mundo, haveria como consequência “um deslocamento da tônica humanista da história atual” (SILVA, 2010a, p. 262). Entretanto, essa medida de humanização dos deuses, iniciada com o deus Dionísio, atingiria seu cume, seu ponto mais alto, na figura do Cristo, na nova religião soteriológica cristã. Eis aí às portas, não por acaso mediada pela fase dionisíaca, a terceira fase teogônica – o ciclo cristomórfico: “O deus-trácio [Dionísio], porém, é ponte ainda na acepção de ter mediado a passagem para a concepção hominídeo-cristã da vida” (SILVA, 2009e, p. 337).¹⁶⁹

¹⁶⁷ Essas ideias estão presentes nas páginas 88 e 93 da respectiva obra.

¹⁶⁸ A pertença da fase dionisíaca ao círculo da origem fica evidenciada, por exemplo, quando Ferreira da Silva, ao falar de uma “volta ao primitivo”, diz que tal realidade se dá “desde a freqüentação dionisíaca de Nietzsche...” (SILVA, 2010c, p. 115).

¹⁶⁹ Nesse ínterim, levantamos uma questão, provocada por um fragmento deixado pelo próprio Vicente. O primeiro ciclo tem bem definido suas *formas* teogônicas no divino vegetal e animal. Como veremos adiante, o terceiro ciclo define, igualmente, sua forma teogônica na humanidade do Cristo, mas quanto ao ciclo do dionisismo, qual sua forma definida? Diríamos, obviamente, ser o deus-homem Dionísio. Isto, certamente, seria incontestável. Não obstante, enquanto Vicente discorria sobre a máxima humanização do divino, ocorrida no cristianismo, ele nos lançava a seguinte informação: “Antes, o divino estava disperso nas potências não humanas, nos mares, nas montanhas, nos bosques, nos céus; era excêntrico ao modo de ser representado pela consciência de nossa espécie. Agora o divino se concentra na figura humana” (SILVA, 2009e, p. 337). Ora, “antes” da humanização cristã do divino relatado no texto, quem ocupava a cena teogônica era o dionisismo,

A fase de número três da inédita teoria teogônica do filósofo brasileiro é ao mesmo tempo a mais documentada, intrigante e ambígua das fases elencadas por nosso filósofo. Dado sua vigência e extensão, essa etapa é hodierna não só ao contexto da vida de Ferreira da Silva, mas de quase todo o percurso da filosofia ocidental. Foi sob a contemporaneidade cristã que ele tramitou, cultivou e militou sua história particular. Honesto para reconhecer que era religiosamente cristão, pelo simples motivo de estar imerso em tal contingência cultural, reflexo inescapável das decisões hierofânicas superiores, Vicente foi coerente com sua própria teoria. No entanto, do ponto de vista da “pura essência do divino”, talvez tenha sido o maior crítico brasileiro da fé cristã.

O cristianismo, no arcabouço da filosofia de Vicente, é o protagonista do hominísmo ocidental, ponto de partida de toda sua crítica. A partir de algumas conexões entre definições mais ou menos comuns entre Hegel e Heidegger, sobre o conceito moderno de mundo e natureza, Vicente Ferreira da Silva suscita a propositiva ideia da *dessacralização da natureza* e a concomitante *humanização dos* deuses, operadas pelo surgimento da subjetividade hominídeo-cristã. Os dois filósofos alemães coadunavam que o empreendimento científico moderno estaria por trás da visão de mundo-natureza enquanto um “sistema universal de fatos físicos” ou “representações técnico-mecânicas”, reduzindo o mundo natural à mera condição de matéria suscetível à manipulação utilitária. Porém, no fundo desta representação de natureza físico-mecânica, subsistiria ainda o elemento surgente da *subjetividade*, subjetividade compreendida como ação transformadora ou superadora da própria natureza. O passo além, todavia, que Ferreira da Silva deu sobre estas aquisições hegelianas e heideggerianas foi: depositar a origem da ideia moderna de subjetividade no advento da *religiosidade* cristã: “[...] é lícito comparar o advento da transcendência subjetiva ao surgir da revelação cristã. Foi o cristianismo que pôs em marcha a aventura da subjetividade; o cristianismo é essa subjetividade enquanto operação global e histórico-mundial” (SILVA, 2010k, p. 305). Não se tratou de uma simples identificação entre subjetividade e cristianismo, conclusão bastante comum nos horizontes das especulações filosóficas, mas, de aduzir o mecanismo da subjetividade moderna a partir de cenas religiosas, neste particular, de cenas cristomórficas.

estaria Vicente, ao falar dos elementos cósmicos descritos acima (mares, montanhas, bosques e céus), referindo-se à fase dionisíaca, haja vista que tais elementos não correspondem aos aspectos fitomórficos e teriomórficos da primeira fase? Onde se encaixaria esta “cosmomorfia”? Seria o ciclo do deus Dionísio, não necessariamente uma adoração específica à figura de Dionísio, mas uma espécie de adoração que traz seu espírito poético projetado nos mares, montanhas, bosques, céus, enfim, numa adoração cósmica? Ou estaríamos diante de uma nova fase pouco ou não explorada pelo filósofo paulista, talvez situada entre o *dionisismo* e o *cristomorfismo*?

O pensador brasileiro deflagrou, na ideia de subjetividade moderna, um princípio de interioridade que se eleva e é avessa a toda exterioridade – tipificado no comportamento técnico-científico da negação e transformação da natureza –, originado e escondido no modo de ser da religião cristã:

A essência cristã do homem vem definida como mediação, negatividade ou ação. Essa ideia, porém, resume o sentido da subjetividade como inexaurível força de superação ou transcendência. O homem, interpretado como negatividade ou ação, como sujeito, se eleva acima de toda imagem ou momento externo e se preserva como intocável interioridade. Essa vontade de interioridade é o princípio invisível que aniquilou e destruiu todas as formações mágico-intuitivas [...] (SILVA, 2009e, p. 341).

Nessa feita, no plano religioso, o princípio da subjetividade se manifestou anteriormente como *dessacralização da natureza* (no simultâneo contra-reflexo da *humanização dos deuses*). Ora, a subjetividade cristomórfica, operando como superação da exterioridade, incidirá diretamente na negação da transcendência como transcendência, isto é, de toda forma de transcendência extra-humana, o que abocanha toda mitologia pré-cristã:

O cristianismo afirmou-se como uma negação do paganismo, como o antipaganismo, como o rebaixamento e demonificação das antigas potestades religiosas. [...] O novo nascimento religioso pregado por essa fé era o advento de uma interioridade, de uma subjetividade que expulsa de si todo o mundo visível, com seus poderes e sortilégios estético-numinosos (SILVA, 2010k, p. 305, 306).

Reitera-nos ainda Vicente, nesse ensejo, que “Se antes o divino era excêntrico e excedente em relação ao homem agora o homem seria o templo e edifício de Deus” (SILVA, 2009e, p. 338). Dessa maneira, a subjetividade negadora cristã, ao centralizar a figura intrassubjetiva do homem, acabaria por esvaziar o mundo da presença dos deuses, desembocando na noção técnico-científica de natureza enquanto mero sistema universal de fatos físicos:

Aqui está a origem da ideia de natureza tal qual vivemos e percebemos, isto é, como um conjunto de manifestações físicas destituídas de qualquer interioridade ou animação. O homem chamou a si a totalidade do sagrado, deixando como resíduo um cenário natural unicamente suscetível de uma manipulação utilitária (SILVA, 2009e, p. 340).

“Antes”, alega-nos Vicente, “o divino estava disperso nas potências não humanas, nos mares, nas montanhas, nos bosques, nos céus; era excêntrico ao modo de ser representado pela consciência de nossa espécie” (SILVA, 2009e, p. 337). Portanto, com o despovoamento divino do mundo, fica assim traçado o que o nosso filósofo entende por “dessaacralização da natureza”. Entretanto, a crítica ao cristianismo, visto a partir da óptica da “dessaacralização”, é apenas a compreensão de uma parte do problema; é preciso analisá-la do lado de sua força motriz, a *humanização dos deuses* ou a equivalente *deificação do homem*.

Cabe lembrar que, na inspiração de Heidegger, Vicente Ferreira se fez participante daquela ferrenha e radical crítica ao chamado *antropomorfismo* do pensamento ocidental, o mesmo elemento atrelador que vimos na interpretação não religiosa ou unicamente literária dos mitos por parte da tradição. Pois bem, a oposição de Vicente Ferreira da Silva ao antropomorfismo ganha novas elucidações frente às heideggerianas, revertendo-se num “cristomorfismo”. Essa problemática está bem expressa na questão norteadora levantada pelo filósofo de São Paulo: “O hominismo, como caráter transcendental da história presente, não seria uma consequência das religiões cristotrópicas do Deus Homem, isto é, da humanização dos deuses e da decorrente deificação do homem?” (SILVA, 2009e, p. 332). Vicente Ferreira da Silva concebe a figura do Cristo como pertencente ao mesmo ciclo de impulsões teogônicas das quais participaram outras divindades encarnadas anteriormente na história, como Dionísio, Átis e Mitra (SILVA, 2009e), com a diferença que a tipologia do Cristo representou a culminância da humanização do divino: “A religião cristã representa a culminância de um processo de humanização do divino, com a consequência de que o extra-humano foi gradativamente banido do cenário mundial, à medida que as instituições e paixões despertadas pela revelação evangélica se apropriavam do curso das coisas” (SILVA, 2009e, p. 333). Na imagem do Cristo, a reconciliação do divino com o humano ocorreria em função exclusiva do elemento humano, não havendo mais a mesma acepção da reconciliação dionisíaca, uma vez que, inexistindo o andaime da autêntica transcendência exógena das antigas figuras divinas, não haveria mais como se pensar na finalidade de um “deus-ponte” (termo atribuído ainda pouco a Dionísio). Nesse processo pelo qual o homem se torna Deus, reside a fundamentação de todo aquele movimento de dessacralização da natureza. A deificação do homem configura-se no máximo flagrante do “amor aos homens” ocidental, quer dizer, do antropomorfismo, que, assumindo nesse episódio a forma do cristomorfismo, explicaria o movimento do princípio intrassubjetivo em sua original manifestação de negação cristã a toda realidade pagã exterior – daqui a natureza perderia sua sacralidade. Somente um amor pelos homens nesta proporção, explicaria, na óptica de Vicente, a valorização da interioridade ou subjetividade humana e tudo mais que se seguiria implicado a isto.

Entrementes, permanece um grande fator de ambiguidade nesse episódio cristão teogônico. Afirma Vicente Ferreira da Silva: “O sentido epocal do cristianismo reflete essa ambiguidade essencial, em que o deserto exânime da vida vem celebrado como a sua mais exuberante floração” (SILVA, 2009e, p. 346). O cristianismo, como mostramos, paradoxalmente, ao aproximar intensivamente o humano do divino, afastou extensivamente o divino do humano. Sua captação da vida foi “desértica” no sentido de dessacralizar o mundo,

de expulsar o divino, em sua pura essência, da autêntica experiência mitológica do homem. Ressaltamos, nesse meio tempo, que a religião cristã, embora avessa à mitologia em seu sentido original, é tida dentro do processo teogônico como mitologia, ou uma das fases mitológicas do homem.¹⁷⁰ Por outro lado, no fato deste deserto vital se converter nos termos da “mais exuberante floração”, resguarda-se um enigmático significado do mundo divino. O aporte, desta vez, vem do mais importante poeta do romantismo alemão para Heidegger e Vicente, Hölderlin.

No conceito de *Noite dos Deuses*, a *Gottesnacht*, subsiste a compreensão da ambiguidade cristã. A Noite é símbolo de um afastar-se do divino, de um *Gottesferne* (Deus de longe), que, em seu distanciamento, projeta um estado de abandono entre os homens, traduzido em termos históricos como o aparecimento cientificista moderno e sua subjetividade transformadora. Empregando esse mesmo entendimento para o seio de sua teoria, Vicente pensará o advento hominídeo-cristão como a pronta resposta para este ocultamento da noite dos deuses. O recuo ou refluxo das antigas hierofanias deixará no seu lugar um vazio preenchido pelo acontecimento cristão: “podemos afirmar que a epifania cristã constitui o documento ênico da teocriptia [Deus oculto]” (SILVA, 2009, p. 345).

Qual significado se infere deste abandono noturno dos deuses? O sentido deste abandono divino não pode ser processado “como um ato de abandono unilateral, deixando vagos os centros de sua supremacia” (SILVA, 2009e, p. 345), em outras palavras, não foram os homens, o homem cristão, que abandonou os deuses, mas, na defesa vicentiana, foram os deuses na supremacia de seu afastamento “que suscitaram o contramovimento das forças criaturais e hominídeas” (SILVA, 2009e, p. 345), promovendo “uma forma de negatividade que se apresentava entretanto como as características da máxima positividade” (SILVA, 2009d, p. 291), em fórmula: o cristianismo é a presença (positividade) de uma ausência (negação) operada pela noite dos deuses.

Contudo, no nosso entendimento, esta compreensão que acabamos de descerrar entre a ambiguidade cristã e a *Gottesnacht* não se encontra completamente dissolvida. Não nos parece plausível que o ciclo cristomórfico possa se converter na *mais* exuberante floração da vida divina, ao tempo que é a *menos* autêntica, tão somente pelo fator de supremacia da liberdade dos deuses. A Noite dos Deuses é, em tese, um distanciamento da essência divina da vida religiosa do homem; embora não seja um abandono em absoluto,¹⁷¹ esta cena noturna

¹⁷⁰O filósofo paulista também a chama de “mitologema cristão” (SILVA, 2010k, p. 301).

¹⁷¹ O afastamento dos deuses nunca é um abandono em absoluto, porque, mesmo o cristianismo representando a forma vital mais distante da concepção transcendente-original do divino, não o é a ponto de ser uma espécie de

denota “uma alteração profunda da consciência religiosa” (SILVA, 2010c, p. 113), tornando-se motivo de estranheza atribuir a “máxima positividade” a uma experiência religiosa, digo, a experiência cristã, tão marcada por um afastamento do centro da verdade mitológica.

Apostamos em uma hipótese meta-interpretativa, porém, não ausente da letra do texto de Vicente Ferreira da Silva¹⁷², para uma elucidação mais significativa desta ambiguidade. Consiste numa surpreendente inter-relação que o filósofo brasileiro faz entre a Noite dos Deuses hölderliniana e o desvelamento enquanto Mitologia, expoente de sua própria tese:

Se o ser for pensado como desvelamento poético em si, como processo transcendente, isto é, como mitologia, poderemos compreender como a própria *Gottesferne* é, por sua vez, desvelamento e mitologia. Nesse caso a força projetante provém da noite dos deuses. Há uma força mágico-instituidora da noite. Entretanto a noite dos deuses se manifestou como a luz dos homens (SILVA, 2009e, p. 346).

Fica assinalada aqui por Vicente Ferreira uma equiparação entre a força projetante do Ser, isto é, a Mitologia, e a Noite dos Deuses. Isto representa uma promoção da *Gottesnascht*: ser comparada ao ato mais sublime da ontologia heideggeriana e/ou vicentiana; além do mais, torna o cristianismo um feito direto desta projeção noturna, legitimando a dita elevada positividade. O signo da noite tem íntima ressonância com aquela dimensão heideggeriana da verdade do Ser como abertura, isto é, *ocultamento*. Se a noite é um afastamento, uma ocultação dos deuses, então esse processo noturno traduziria o próprio e ambíguo sentido da verdade do Ser. A *Gottesnascht* seria, enfim, o próprio Ser em oclusão.

A confirmação de tal hipótese nos colocaria diante de possibilidades indimensionadas: Se é verossímil que a Noite dos Deuses está para o Ser no sentido de seu poder desvelador, tão verossímil quanto será sua implicação de que o Cristianismo está para a totalidade do Ente no sentido de seu desvelamento.¹⁷³ Se levássemos a sério esta proposição, isto não nos permitiria, da mesma forma que se aplicou à ontologia heideggeriana para elucidar o processo teogônico¹⁷⁴, fazer o caminho inverso, transpor o processo teogônico da

puro materialismo, quanto a isso Vicente Ferreira adverte: “a essência desta naturalização do homem [o homem na concepção hominídeo-cristã] não coincide, como se poderia supor, com o advento de uma época de total materialismo [...]” (SILVA, 2009e, p. 343). O materialismo nunca existiu enquanto fase teogônica propriamente, apenas como, bem denominou Vicente, “lapsos históricos”, que, aliás, na sua condição profana e antidivina, não escapa ao domínio do processo mítico religioso: “[...] de acordo com o nosso ponto de vista, inclusive os lapsos históricos, profanos ou antidivinos fazem parte da *vis explicativa* do processo mítico-religioso” (SILVA, 2009e, p. 345).

¹⁷² Os dois trabalhos que temos utilizado para tratar a fase cristomórfica do filósofo brasileiro são o livro *Teologia e Anti-Humanismo* (1953), especificamente o tópico “Cristianismo e humanismo”, e o ensaio “*Natureza e Cristianismo*” (1957).

¹⁷³ Em termos mais sucintos: A Noite dos Deuses está para o Ser no sentido de seu poder desvelador, assim como o Cristianismo está para a totalidade do Ente no sentido de seu desvelamento.

¹⁷⁴ Isso foi feito na medida em que o poder desvelador do Ser heideggeriano fora comparado ou equiparado com a atuação teogônica da noite dos deuses.

noite dos deuses para dentro da ontologia heideggeriana? A essência existencial do ente humano não seria nesse caso um abandono do homem pelos deuses em noite? O clímax do conhecimento heideggeriano referente às essências no plano entitativo não representaria mero reflexo do distanciamento do divino frente à filosofia humana? Por fim, a filosofia de Heidegger, por exemplo, não consistiria num subproduto do ciclo cristomórfico? O que parece, com essas interrogações, uma fuga do assunto, é, a propósito, o que melhor justificaria, em nossa compreensão, a ambiguidade do sentido epocal do cristianismo.

Ainda resta-nos abordar a derradeira fase apontada por Vicente Ferreira. Chamamo-la de ciclo da *volta às origens*. A fase cristã demarca, assim como demarcou o dionisismo, uma transição para o esplendor do último ciclo. Numa citação que o filósofo paulista faz de Heidegger, referente a um comentário acerca da expressão hölderliniana – “*Dürftiger Zeit*” – tempo de carência, é matizado esse clima de passagem: “É o tempo dos deuses em fuga e dos deuses por vir. Este é o tempo de carência, porquanto padece de uma dupla privação: o Não-mais dos deuses em fuga e o Não-ainda dos deuses por vir” (HEIDEGGER apud SILVA, 2009e, p. 345). O “tempo de carência” é uma expressão condescendente à instauração da Noite dos Deuses. A “carência” fala do estado de privação refletido no ciclo histórico-religioso do homem por conta do afastamento noturno dos deuses. Pois bem, com o significado interpretado por Heidegger do *Dürftiger Zeit*, temos um sentido ligado à *Gottesnacht* diferente dos trabalhados até aqui. Nele, pela primeira vez, a “noite dos deuses” é apresentada na posição de um lapso ou transição temporal, entre os “deuses em fuga” e os “deuses por vir”, sendo a ideia de “carência” nada mais que a privação entre o “Não-mais” dos deuses em fuga e o “Ainda-não” dos deuses por vir. Com tal visão, a noite dos deuses, evento que põe à tona o advento cristão, marcaria o passo para um novo tempo, onde, sugere-nos Vicente, não seria mais Noite, e sim Dia, um novo dia dos deuses vindouros.¹⁷⁵

Em duas obras em especial, Vicente Ferreira da Silva fala diretamente do anelo pelo regresso deste quarto ciclo, inclusive falando explicitamente de uma “nova fase”. As obras são “*A Fé nas Origens*” (1955) e “*A Fonte e o Pensamento*” (1957); em uma delas é dito: “O desejo de reconquistar o mundo perdido não significaria, portanto, uma opção ou cálculo racional, ou seja, a escolha de um sistema de vida denominado ‘natural’, mas sim o reencontro empolgante de uma *nova fase* do divino” (SILVA, 2010c, p. 113, grifo nosso).

¹⁷⁵ Essa sugestão diurna dos deuses está declarada noutra citação que Ferreira da Silva faz de Heidegger: “Nessa proximidade (do Ser), cumpre-se a decisão de se e como os deuses se negam e permanece a noite, e de se e como o Dia dos Deuses amanhece, se e como, com o amanhecer do Sagrado, pode começar uma nova manifestação do Deus e dos deuses” (HEIDEGGER apud SILVA, 2009d, p. 304).

Denominar este “reencontro” de “nova fase” soa paradoxal, desautorizando a ideia de retorno ou volta à existência de um passado fixo e irremovível; pelo contrário, como já citamos no primeiro capítulo: “A volta às origens seria um pensar intempestivo ou extemporâneo, uma superação do passado em vista de um passado muito mais atual do que qualquer presente” (SILVA, 2010c, p. 115). A própria ideia de “origem” pensada pelo autor brasileiro desmentiu qualquer saudosismo pelo passado, chamado tradicionalmente de “primitivismo”, ao revés, em seu conceito, a origem se faz presente e se atualiza em cada momento do processo histórico: “Por isso os deuses são origens, mas origem que estão no começo, no meio e no fim. Origens que mantêm em si o Originado” (SILVA, 2010d, p. 133). Vicente, destarte, é um filósofo anunciador de novos tempos; sua obra, sobretudo na cena final, é marcada por um intenso profetismo de uma volta ao primitivo.

Seu apelo às origens não poderia estar isento de algum mal entendido por parte de seus leitores. Vicente Ferreira da Silva foi suspeito de alimentar um ressurgimento do paganismo sob o signo panteísta. No mesmo ensaio da polêmica com professor Enzo Paci, o filósofo paulista desfaz mais um mal entendido, desta vez, ligado à cômica ideia de que Ferreira da Silva pretendia trazer para nosso tempo as religiões dos Incas e Aztecas: “Só posso atribuir, além disso, ao espírito humorístico do amigo Paci a ideia de que espero um ressurgimento da religião dos Incas e Aztecas para a superação da unilateralidade da civilização industrial e tecnológica dos nossos dias [em desacordo a esta ideia, segue Vicente dizendo:]. Nunca afirmei tal coisa nem oralmente nem por escrito e só posso considerar essa afirmação um equívoco” (SILVA, 2010h, p. 456). A figura pagã do panteísmo naturalista foi também rechaçada com letras garrafais por Vicente Ferreira. Para ele tal coisa sequer existiu no passado religioso do homem, nunca houvera uma religião que adorasse elementos da natureza ou mesmo a própria natureza.

Empregando uma microscópica visão de Hegel sobre o fenômeno da adoração religiosa, Vicente Ferreira nega que o homem primitivo tenha um dia adorado o sol, o mar ou a natureza, o que parece ser para nós a adoração de seres físicos, para eles não o era propriamente. Na medida em que na visão do homem primevo tratava-se de realidades divinas – o sol, o mar ou mesmo a natureza –, não eram sol, mar e natureza como nós os vemos. Ainda que o divino se manifestasse na forma natural, era a divindade espiritual e transcendente o verdadeiro objeto de adoração, pois não havia por esse tempo essa separação da natureza que habitualmente fazemos (SILVA, 2010c).¹⁷⁶

¹⁷⁶ O prefaciador das *Obras Completas* (Transcendência do Mundo) de Vicente Ferreira, Rodrigo Petronio, traduz esse entendimento contrário ao panteísmo nos seguintes termos: “Quando o homem adora o sol, o mar ou

Se entendermos por paganismo uma identificação temporal fixa, com expressões religiosas de um passado longínquo, sob feições meramente naturais ou panteístas, a filosofia de Vicente Ferreira da Silva em nada está vinculada ao paganismo. Todavia, se concebermos por paganismo formas de religiões pré-cristãs, como as que Vicente traçou em seu processo teogônico, certamente o filósofo brasileiro está entre os adeptos mais calorosos de um paganismo, pois, não podemos esquecer, foi com um tom lamentoso que Ferreira da Silva disse: “O cristianismo afirmou-se como uma negação do paganismo, como o antipaganismo, como o rebaixamento e demonificação das antigas potestades religiosas” (SILVA, 2010k, p. 305, 306).

A propósito, foi sob esse aspecto adorativo do divino, que não se confunde com o naturalismo ou qualquer outra forma de imanentismo, que Vicente estabeleceu as diretrizes do modo de ser religioso da fase pós-cristã, definindo, assim, que toda religião “é uma percepção e adoração dos deuses” (SILVA, 2010c, p. 115). O ciclo da *volta às origens*, diferente das três fases anteriores, tem seu movimento e objeto de adoração para além das fronteiras estritas de seu próprio tempo. Em “*A Fonte e o Pensamento*”, Vicente nos dimensiona a dinâmica desta “volta” na expressão de uma “origem absorvendo em si todo o originado” (SILVA, 2010d, p. 131). Em resumo a citada obra apregoa que a Origem, A Fonte, a Matriz mítica insubstancial funda e mantém todo o Originado, o regime do Ente, todas as substâncias oferecidas pela fonte da origem, e que agora, nesses últimos tempos, vivencia a irrupção de uma era onde o quadro dominante religioso entrou em distrofia, e o Pensamento reingressa em seu próprio fundamento (SILVA, 2010d). Em relação aos seus deuses, são deuses originais, os deuses selváticos ou da floresta, precisamente as divindades *fitomórficas* e *teriomórficas* do primeiro ciclo; mas também, no enlace da *eón* original, Vicente concessionaria o *dionisismo*. Então, se não é uma volta literal pretérita e muito menos um ressurgimento de religiões de certa forma extintas, a efetivação religiosa desta nova era de *fé nas origens* se dará mediante um “encontro”, ou melhor, um “reencontro espiritual”, que consiste numa “saudação, congratulação que provoca o louvor poético do mundo e das coisas” (SILVA, 2010c, p. 115).¹⁷⁷ A palavra chave é “adoração”; é por ela, e tão somente por ela, que se entende a possibilidade do retorno. E é aí que se impõe o importante esclarecimento que, a latria à selva não pode ser compreendida como uma dedicação à coisa física em si da planta ou do animal, mas que se trata antes da adoração de aspectos quase sempre encobertos, isto é, de “uma

a natureza como um todo, na forma de um deus, está na verdade adorando a contrafigura divina daquela força natural” (PETRONIO, 2010, p. 56).

¹⁷⁷ Nesse ínterim, o reencontro espiritual com a origem se reflete numa percepção da vida e do mundo conduzida pelo olhar mítico-poético.

presença envolvente, omnicomprensiva e tangível do não-feito-pelo-homem” (SILVA, 2010c, p. 115).

Na supra expressão do “não-feito-pelo-homem”, nos pomos de frente com a categoria mais importante do pensamento do filósofo brasileiro, significado equivalente do termo *aórgico*. É no sentido da *selva como aórgico* que converge, enfim, toda a teodiceia da Filosofia da Mitologia como Religião. Todavia, por razões que não nos permitem ainda aqui continuar, prorrogaremos o estudo do termo para o item final deste capítulo.

4.2.2 A estrutura

Por mais complexo que seja, como acabamos de ver, este arranjo da filosofia de Vicente Ferreira, elegantemente,¹⁷⁸ pode ser sintetizada numa única frase cunhada pelo próprio Vicente, a saber, “O *Ser é o Sugestor da sugestão do sugerido*” (SILVA, 2010j, p. 101).¹⁷⁹ Por trás desta simples proposição, porém hermética, subsiste a estrutura do pensamento de Vicente Ferreira da Silva. Uma vez decifrado cada termo desta sentença, nos transportaremos para um ângulo superior de visão de sua filosofia.

Agora, sob a categoria de Sugestão, o filósofo de São Paulo aborda uma nova dimensão de sua ontologia. Enquanto a dimensão da fascinação acionava o mundo passional do Ser, a de sugestão manifestava, por sua vez, a das possibilidades. O *Ser* é, pois, nessa nova configuração, o *Sugestor*. Este termo tem a aptidão de designar, segundo Vicente: “o domínio projetante do Ser, isto é, o aberto da liberdade instauradora” (SILVA, 2010j, p. 101). A liberdade, nesse batismo do sugestível, é o elemento por excelência realçado na atribuição ontológica-projetante. A ideia de livre possibilidade inerente ao Sugestor é intencionalmente esclarecida por Vicente: “Falamos em Sugestor porque o ente se nos depara como um plexo de sugestões ou desempenhos que promanam de um poder sugestivo” (SILVA, 2010d, p. 132). As possibilidades historiáveis são todas elas sugestionadas pelo Sugestor, o que nos põe diante do caráter assumidamente *tendencioso* desta conceptiva liberdade. Ferreira da Silva explica essa dimensão tendenciosa do ser: “É ela o reino do tendencioso, não pelo fato de preferir isso àquilo, desde que não existe ainda o isso ou o aquilo no reino ek-stático do Ser, mas por projetar facciosamente as tendências e as formas pulsionais do cenário do mundo”

¹⁷⁸ O termo “elegância” é muito utilizado no campo da Física para se referir à beleza de certas teorias que, ao mesmo tempo em que abrigam elementos e conceitos profícuos, conseguem ser sintetizadas numa simples equação. Permitindo um paralelo com a filosofia vicentiana, a frase que estrutura o pensamento do autor, é sintetizada em algumas poucas palavras.

¹⁷⁹ A supradita frase encontra-se na magna “*Introdução à Filosofia da Mitologia*” (1955).

(SILVA, 2010j, p. 104). Assim, a liberdade nessa nova categoria do Ser não é medida por uma questão de escolhas do Sugestor – se fosse dessa maneira, estaria limitada por um jogo de opções –, mas por um princípio faccioso do Sugestor, que tendenciona a partir da pulsionalidade fascinadora os ciclos teogônicos do mundo¹⁸⁰.

A expressão estrutural segue enunciando que “o Ser é o Sugestor *da sugestão...*” Longe do que possa parecer, a “sugestão” do Sugestor não representa um mero efeito decorativo ou flexivo de palavras. Indo a fundo no texto de Vicente, descobriremos que a *sugestão* corresponde, nada mais nada menos, à própria Mitologia. O filósofo paulista afirma nessa direção: “Forma eônica do Sugestor, o modo de ser do divino e do conteúdo mítico é o da *sugestão* [...]” (SILVA, 2010j, p. 106, grifo nosso). Dando sequência ao enunciado, o “sugerido”, por sua vez, é o Ente em sua totalidade: “[...] o ente nada mais é do que o *sugerido* [...]” (SILVA, 2010j, p. 101, grifo do autor). Sabido e notificado por nós em capítulos atrás, a totalidade do ente equivale ao apanhado – homem, história e mundo. Em outra definição do “sugerido”, perfazendo a dimensão de liberdade própria da sugestabilidade do Ser, Ferreira da Silva nos esclarece o termo em seus mínimos detalhes:

O sugerido é o que é proposto, isto é, posto como imagem a cumprir, ou como imagem antecipadamente esboçada. Essas imagens não seriam as nossas imagens das coisas, imagens de imagens, mas sim as próprias coisas como imagens prototípicas. O sugerido originário das imagens seriam as coisas fluindo da imaginação prototípica do Sugestor (SILVA, 2010j, p. 101).

Nessas palavras o sugerido é o proposto cumprido, posto anteriormente como uma imagem esboçada pela imaginação (*imaginatio*) do Sugestor. Nesse prospecto, diferenciaríamos três níveis de realidade imagéticos: em primeiro plano, a imagem prototípica original da imaginação do Sugestor, em segundo plano, as coisas como cumprimento das imagens do Sugestor, e no terceiro plano, as nossas imagens das coisas, imagens das imagens do Sugestor. Portanto, o *Ser*, na categoria de *Sugestor*, projeta suas *sugestões* por intermédio do *Mito* que instaura ou abre um *Mundo* de possibilidades.

Elyana Barbosa, em um trabalho acadêmico pioneiro sobre Vicente Ferreira da Silva,¹⁸¹ nos resume o sentido da proposição estrutural do filósofo brasileiro:

[...] o Ser como Sugestor, o Mito como Sugestão e o mundo como Sugerido três níveis necessariamente inter-relacionados, pois não pode haver o sugerido sem a sugestão, e esta provém de um nível mais alto, que é o Ser como Sugestor. O Ser é uma iluminação que se projeta que é transcendente, que possibilita a existência do ente, por ele sugerido. O Ser sugere as possibilidades de determinação ele é o

¹⁸⁰ É interessante notar que a ideia de sugestão não assume aqui o habitual sentido de uma ação branda ou não impositiva, como se o Ser, na categoria de Sugestor, emitisse apenas simples “sugestões” desinteressadas. Inverso a esse sentido, a sugestão traduz a ideia de escolha prévia das tendências epocais do mundo.

¹⁸¹ O trabalho de Elyana Barbosa, *Vicente Ferreira da Silva: uma visão de mundo*, trata-se de sua Dissertação de Mestrado pela Universidade Federal da Bahia no ano de 1975.

Sugestor. O sugerido é o determinado, é o que se fez, cumprindo a sugestão, que para Vicente, parte do Mito. O Mito é a mediação entre o Ser e o ente (BARBOSA, 1975, p. 12).

A filosofia vicentiana contemplada a partir daquilo que chamamos de *estrutura* de seu pensamento nos permite ter uma visão de um ângulo superior. No fluxo que compõe a integralidade de sua filosofia, cada elemento conquista sua distinção própria. Ser e Mito não são mais ao pé da letra as mesmas coisas, muito embora, em caráter passageiro, nós (e não somente nós, Vicente Ferreira igualmente) os temos apresentados como sinônimos. O Ser é a esfera superior e transcendente, que transcende inclusive a mitologia, que é a tradução histórico-humana do processo ontológico: “[...] a mitologia é uma tradução histórico-humana de um processo que a transcende e determina, isto é, de um processo existente objetivamente e além da formulação menor que encontra nas tradições dos povos” (SILVA, 2009e, p. 332). Entrementes, não podemos confundir essa designação “histórico-humana”, atribuída à mitologia, como se com ela o seu autor quisesse alinhar os mitos na mesma posição da história, pelo contrário: “O mito condiciona a História, abrindo e inaugurando o mundo em que ela pode se desenvolver” (SILVA, 2009e, p. 332). O mito é antecedente a toda forma ôntica de ser, e se ele é uma “tradução histórico-humana” como designou Vicente, só pode ser em seu sentido *proto-histórico*, enquanto princípio e condição de possibilidade da história. Este status do mito como *sugestão* entre o Ser-Sugestor e o Ente-Sugerido reflete bem sua posição mediadora. Nesses termos, o mito é “revelação histórica”, isto é, a manifestação do Ser divino em forma de “documento”¹⁸². O trecho a seguir traduz essas ideias que vêm sendo abordadas: “O dar-se original do Ser é, em substância, mitologia, mundo dos deuses e universo prototípico; o restante é fundado nas possibilidades suscitadas por esse oferecer proto-histórico” (SILVA, 2009e, p. 329).

Outra premente distinção visualizada do ângulo da proposição estruturante, co-implicativa da diferenciação entre Ser e Mito, é a que se faz entre Deus e os Deuses. Algumas vezes o autor brasileiro as apresenta ligeiramente como palavras sinonímicas ou, pelo menos não se preocupando em distingui-las;¹⁸³ no entanto, a clareza com que, por outro lado, expõe a diferença de ambas não nos deixa dúvidas: “Os Deuses encarnam de maneira insuperável a fulguração insuperável do Fascinator, os Deuses são essa fulguração mesma” (SILVA, 2010,

¹⁸² Vicente nos afirma que o mito é: “[...] um documento memorizador e uma revelação histórica” (SILVA, 2010j, p. 107). Em outra oportunidade também nos diz: “[...] o poder instaurador do Sugestor se documenta e afirma no processo mitológico” (SILVA, 2010r, p. 155).

¹⁸³ Um trecho extraído de “*A Fonte e o Pensamento*” ilustram bem essas fortuitas indiferenciações: “Os Deuses ou o Deus prevalecem sobre todo o gestado [...]” (SILVA, 2010d, p. 133).

p. 103). Fulguração é um termo que, no vocabulário vicentino, quer dizer “manifestação”,¹⁸⁴ ou seja, os deuses são a manifestação do Fascinator correlativo do Deus. O Fascinator singular se manifesta na forma plural nos deuses. Acreditamos que, além desta diferença na ordem do *em si* e do *manifesto*, o Ser ou o Deus parece gozar de uma imutabilidade *ek-stática* díspar, comparada às dos deuses. É o que se deduz no trecho à frente:

Antes do homem e depois do homem, outros sonhos e imagens vitais ocuparam e ocuparão o foco histórico e outros mitos, além do mito humanístico, desfilar pela fresta iluminada da presença a tempo. Toda a corte infinita dos deuses e dos homens é, nessa linha de pensamento, surpreendida em seu amanhecer, florescer e sucumbir, em seu destino governado pela força promotora do Ser, desse Ser que excede as possibilidades humanas, que as institui um dia, para um dia também as transcender (SILVA, 2010p, p. 118).

Os mitos e seus deuses, bem como os homens se transmutarão no vir-a-ser do processo teogônico, porém o Ser em si não é susceptível a tais polimorfias. Todavia, parecemos, por outro lado, que as variações a que passam os mitos e seus deuses são muito mais relativas aos aspectos mórficos de suas hierofanias, uma vez que, ao seu turno, são igualmente dotados de imutabilidade: “A essência de uma matriz [mítica] é a de ser transcendente ao gerado por ela, isto é, o foco estável e imutável do mutável, o foco estável da proliferação das formas suscitadas” (SILVA, 2010j, p. 107). A assimetria entre a singularidade e a pluralidade do divino vai se evidenciando ainda mais quando Vicente fala da existência divina em dois modos: um *particular*, referente aos deuses em cada uma de suas diversas formas assumidas, e outro *processual*, o divino enquanto o amplo conjunto inapreensível das séries de suas hierofanias. Na primeira modalidade, os deuses são ao mesmo tempo essências “fascinantes-fascinadas”, pois, na medida em que suscitam paixões fascinando o Ente, em sua condição particular de deuses, são igualmente fascinados, pelo que tudo indica, por este processo maior que leva o nome do Deus, Fascinator:

Os deuses, como entidades superiores, expandem em torno de si um campo atrativo-passional, sendo entretanto fascinados em seu modo particular de ser. São eles essências fascinantes-fascinadas. [...] Assim, o Deus não é uma coisa, algo de indicável simplesmente, mas sim as séries de suas hierofanias, que abrange o amplo espaço de sua fascinação (SILVA, 2010j, p. 106).

No cerne desta diferenciação, está a visão de Deus assumida por Vicente Ferreira da Silva, litigiosa com as categorias da identidade pessoal ou subjetividade substancial, cuja presença é depositária das formulações metafísicas ocidentais e no seio do cristianismo. O Deus não seria pensado a partir do que Vicente chama de uma “personalidade fechada e idêntica a si mesma”, mas de uma poliformia fluida e difusa:

¹⁸⁴ Na mesma obra em que é extraída esta citação, “*Introdução à Filosofia da Mitologia*”, Vicente Ferreira insere os termos “fulguração” e “manifestação” como sinônimos: “O Ser é o Sugestor, o Fascinator, aquilo cuja fulguração ou manifestação se dá...” (SILVA, 2010j, p. 103, grifo nosso).

A principal dificuldade que até hoje pesou sobre as tentativas de aproximação filosóficas da esfera do sagrado deriva justamente da aplicação ao divino das categorias de identidade pessoal ou subjetividade substancial. O divino pode, de fato, não assumir a configuração da personalidade fechada e idêntica a si mesma, podendo se manifestar como vida fluida e difusa que assume diversas formas e aspectos. Nesse caso, por vezes, os deuses tomam o aspecto de animais ou de plantas, são esses animais e essas plantas, em sua existência processual e inapreensível (SILVA, 2010j, p. 106).

Haveria outras possibilidades de discussão atinentes à distinção entre Deus e Deuses,¹⁸⁵ mas julgamos suficientes as tratativas até aqui expostas. Somente impõe-se como oportuno nesta abertura do elegante e hermético conceito do Ser tratar ainda uma categoria ontológica restante, para com ela desfechar a “tríade”¹⁸⁶ do pensamento de Vicente Ferreira da Silva, o *Dispensator*. Esta categoria diz respeito à dimensão da cognoscibilidade que abrange pelo menos três aspectos ligados ao ato do *Dispensator*: a disposição do cognoscível, a apetência deste conhecimento despertado em nós e o acesso ao conhecimento do próprio *Dispensator*. O cognoscível, isto é, o conhecido, é o já-oferecido, disposto, em primeiro plano, por um oferecer transcendental do *Dispensator*, que, num segundo plano, inclina nosso apetite para uma recepção. Para um conhecimento além do oferecido, na direção do próprio oferecer original, ou seja, do *Dispensator*, faz-se necessário, em último plano, ultrapassar a esfera do conhecimento humano mediante o contato com as forças instituidoras do mito. Nesse amplo processo, o *Dispensator*, para manifestar o oferecido, se oculta em seu oferecer, podendo somente se dar a conhecer enquanto tal através do mito.¹⁸⁷ Toda esta apreensão em torno do *Dispensator* se encontra diluída no que o autor assim nos transmite *in verbis*:

O conhecido pelo conhecimento está condicionado a um oferecer transcendental, por um ato do *Dispensator*, que põe à disposição o cognoscível e desperta em nós a apetência do conhecimento. O cognoscível, entretanto, é o já-oferecido, que, ao se manifestar e imobilizar, esconde e oculta a fonte do oferecer. Se um conhecimento do *Dispensator*, isto é, do oferecer, for acessível ao pensamento, só o será ultrapassando a esfera do conhecimento humano na qual estamos lançados e abandonados. [...] na medida em que conquistamos essa nova liberdade vemos como

¹⁸⁵ Vicente Ferreira, no Livro *Ideia para um Novo Conceito de Homem*, na parte em que trata “A Contribuição de Schelling”, discorre sobre uma teoria do filósofo alemão que busca explicar o desenvolvimento e a multiplicidade das formações mitológicas, a teoria do *politeísmo sucessivo*. O ponto de partida do processo teogônico consistiria num *monoteísmo inicial*, porém, um *monoteísmo relativo*, um “Deus único não tolerando qualquer Deus antes de si, mas aceitando outros após ele e ao lado dele” (SILVA, 2009d, p. 282). Esta explicação scheligniana lança luz para afirmações e novas discussões acerca da distinção entre uma apreensão divina monoteísta e outra politeísta. Ao encontro desta ideia colhida das Contribuições de Schelling, ainda neste mesmo livro, mas noutra parte, a que se refere às “contribuições de Hölderlin”, há um incisivo trecho que alimenta essa diferenciação divina: “As coisas que o poeta anuncia e distribui entre os homens ele as recebe, por sua vez, das *Himmels* [“Forças celestiais”], do poder supremo anterior aos deuses do oriente e do ocidente que se prodiga na nomenclatura poética” (SILVA, 2009d, p. 293).

¹⁸⁶ Esta expressão é utilizada por Rodrigo Petronio numa nota de rodapé em sua “Introdução geral às Obras Completas de Vicente Ferreira da Silva” (2010, p. 52).

¹⁸⁷ Elyana Barbosa comenta sobre cognoscibilidade do Ser na filosofia de Vicente: “O Ser não é incognoscível como muitos o caracterizam na história da filosofia. Vicente acentua esta característica, demonstrando a sua cognoscibilidade por um nível especial da consciência: o mítico” (BARBOSA, 1975, p. 45).

o disponível do ente oferecido flui das forças instituidoras do mito (SILVA, 2010j, p. 99).

Em suma, o Ser, na tríade do pensamento de Vicente, é *Fascinator* porque fascina-nos num mundo de paixões; é *Sugestor*, pois sugere possibilidades de mundo; e é *Dispensator* por dispensar (dispor) um mundo de conhecimento. Elyana Barbosa (1975, p. 45) sintetizou as “funções” do Ser, como ela mesma chama, na forma: “Enquanto o Ser possui uma característica emocional comunicante que envolve os entes, ele é o Fascinator. Como Projeto que ilumina as possibilidades de instauração, o Sugestor. Quando se deixa conhecer é o Dispensator”.

4.2.3 A essência

A mesma sorte que coube a Heidegger em termos fundamentais de ir além de seu mestre Husserl coube a Vicente Ferreira em relação a Heidegger. Parece que desde Aristóteles é assim, o bom discípulo não necessariamente é aquele que se mantém idôneo ao seu mestre. Embora Heidegger alegasse que com sua ontologia fundamental tão somente levou adiante o projeto fenomenológico husserliano das “coisas mesmas”, do “ser do ente”, sabemos a fundo que já estávamos diante de uma nova perspectiva do saber. Não muito diferente se sucedeu com Vicente: o termo de sua principal ideia, o mito, já estava prenunciado de certa forma no bojo da meditação heideggeriana. Mas, no que consiste a diferença? A diferença está no que cada um estabeleceu para si por *essência*.

A amplitude da filosofia de Martin Heidegger repousa no Ser enquanto linguagem e pensamento poético, daqui segue o desvelamento do mundo. Vicente consente com todo esse núcleo e mais um pouco. O trajeto de Heidegger para “dotar” o Ser de uma expressão poética requereu alçar um pensamento de origem, encontrado na figura dos antigos Pré-socráticos, quando ainda a linguagem da filosofia confundia-se com a da poesia, e nos hinos de Hölderlin, tributado aos deuses do tempo mítico. Foi, sobretudo, neste último que Heidegger coincidiu, identificados numa origem comum, poesia e mito. Vicente se deu conta desta coadunação presente em Heidegger: “Essa identificação [na origem, entre mito e poesia] encontramos-la no ensaio de Heidegger “Hölderlin e a essência da poesia” (SILVA, 2009d, p. 285)¹⁸⁸.

¹⁸⁸ Em sequência, Vicente cita um trecho de Heidegger que confirma tal identidade: “Assim, a essência da poesia se acha inserida nessas leis cujo esforço é divergente e convergente e regem os sinais dos deuses e a voz do povo” (HEIDEGGER apud SILVA, 2009d, p. 285).

Para compreendermos melhor esta busca devotada do último Heidegger pela origem, faz-se imprescindível elucidar este conceito, a propósito, encontrado em *A Origem da Obra de Arte*: “Originário¹⁸⁹ significa aqui aquilo de onde e através do que algo é o que ele é e como ele é. A isto o que algo é, como ele é, chamamos sua essência. O originário de algo é a proveniência de sua essência” (HEIDEGGER, 2006, p. 09). Nesse sentido, a busca pela origem no âmbito da obra de arte se reverbera em Heidegger como a busca da *origem das origens*, uma vez que, se quer saber sobre a origem daquilo que é e está na origem de tudo, a arte. Dando sequência, o filósofo alemão esclarece que “A pergunta pelo originário [ou origem] da obra de arte pergunta pela proveniência de sua essência (HEIDEGGER, 2006, p. 09). Ou, num trecho ainda mais redutível, ele desfecha: “a pergunta pelo originário da obra de arte torna-se a pergunta pela essência da arte” (HEIDEGGER, 2006, p. 09). Logo, a grande procura de Heidegger expressa na referida obra é quanto à *essência da arte*.

Ora, sem rodeios, para Heidegger: “a essência da arte é a poesia” – até aqui Vicente se faz unísono com Heidegger, contudo, na próxima passada do filósofo de Freiburg, os destinos dos dois pensadores se separam definitivamente – “Mas a essência da poesia é a instauração da verdade” (HEIDEGGER, 1977, p. 60). Nesse ponto se dá a cisão. Para Vicente Ferreira da Silva, *a essência da poesia é a mitologia*:

Para nós, o documento originário do Ser manifesta-se na vida prototípico-divina, isto é, na mitologia. Se para Heidegger o ‘pôr-se em obra’ da verdade do Ser dá-se na Poesia, para nós, essa deve ser, antes de tudo, compreendida como Poesia transumana, como poesia em si, como vida transcendente das potências divinas (SILVA, 2010j, p.102, 103).

Quando Heidegger estabelece que “a essência da poesia é a instauração da verdade”, ele se refere ao “pôr-se obra da verdade”, remetendo-se ao desvelamento inerente à *aletheia* grega. Em linhas gerais não há nesse ponto nenhuma discordância por parte de Vicente. A poesia como essência da arte, de fato, é desveladora da verdade, contudo, tal desvelamento, não se reduz à poesia compreendida em sua dimensão artística, mas, antes de tudo, como “Poesia transumana”, “poesia em si”,¹⁹⁰ isto é, *Mitologia*. O que se deflagra aqui é uma diferença fundamental de compreensão da poesia. Enquanto que, para Heidegger, esta se

¹⁸⁹ Manuel Antônio de Castro autor de uma das traduções para nossa língua do ensaio *A Origem da Obra de Arte*, assegura que a tradução mais correta para o vocábulo alemão *Ursprung* é “originário”, o termo, segundo ele, ao contrário de “origem”, não remete nem a *começo* nem a *causa* enquanto *essência metafísica* identificável num tempo linear, mas a *Essência poético-ontológica*, que está sempre se principiando (CASTRO, 2006).

¹⁹⁰ Em outro momento Vicente traz uma definição ainda mais contundente do mito enquanto “poesia em si e por si” (SILVA, 2010b, p. 94).

farta no horizonte da arte, para Vicente, seu sentido mais originário, remonta-se aos mitos, compreendido “como vida transcendente das potências divinas”.¹⁹¹

A compreensão heideggeriana da essência da poesia demonstra que a identificação originária entre mito e poesia não distinguia o real sentido do mito, tomando-o como uma espécie de primeira e apenas primeira forma de aparição da arte-poética, como se daí para frente a poesia assumisse diversas outras formas tão importante quanto seu primeiro estado. Heidegger, mesmo notando uma primeira forma mítica da poesia, não extraiu daí nenhum significado primordial. Ao contrário, Vicente, atento ao sentido de “origem”, não hesitou em creditar nessa formulação mítico-primária da poesia uma declaração por si mesma da posição originária do Mito. Levando em conta, pois, o significado de “origem” previsto pelo próprio autor de *A Origem da Obra de Arte*, para Vicente Ferreira, o mito não apenas *está* na origem da poesia, como o é para Heidegger, mas *é* a própria origem da poesia. Em Heidegger, *mito é poesia*, e, para Vicente, *poesia é mito*. Assim como arte é poesia, porque emerge como possibilidade do tronco poético primordial, a poesia também emerge do mito originante: “Se arte é poesia, a poesia por sua vez é mito” (SILVA, 2009e, p. 327).

Mas, se a essência da poesia é o mito, deixaríamos em tom reticente o curso de nossa investigação, se não respondêssemos antes o que seria o mito, qual sua identidade originária, ou para ser mais preciso: Que é a *essência* da mitologia?¹⁹²

Já fomos advertidos quanto ao significado da pergunta pela essência, quando por Heidegger fora dito que “O originário de algo é a proveniência de sua essência” (HEIDEGGER, 2006, p. 09). Perguntar pela essência do mito equivale a perguntar pela sua proveniência originária – parafraseando Heidegger – de onde e através do que o “mito” é o que ele é e como ele é (HEIDEGGER, 2006). Com tais indicações conceituais fica desenhado que a essência do mito deveria ser algo que exercesse o primado ontológico sobre o mito, que o antecederesse em termos de dignidade originária.

Ora, conforme pensa Vicente Ferreira, o mito “[...] não é mera palavra ou *epos* literário, mas sim presença real e efetiva dos deuses e da atuação divina” (SILVA, 2010j, p. 106). Ao afirmar que o mito é “presença real e efetiva dos deuses”, Vicente quer com isso excluir toda possibilidade de proveniência humana do mito. O mito é “Transcendência do

¹⁹¹ Esta série de essencialização, no ponto culminante da origem, perfaz um arranjo bastante rebuscado na filosofia de Vicente. Ao tempo que Arte, Poesia e Mito se presentificam originalmente, cada instância possui sobre a outra um primado de dignidade ontológica.

¹⁹² Esta pergunta não foi feita pelo próprio Vicente. Não nesses termos. Entretanto, talvez tenha sido a questão mais cara e pertinente do terceiro ciclo e, portanto, de sua trajetória filosófica. Poderíamos dizer que toda filosofia derradeira de Vicente Ferreira buscou responder o *que é o mito*. Questão que, por sua vez, claramente exposta em sua obra, é categoricamente o equivalente à (nossa) pergunta pela *essência* da mitologia.

Mundo”, como intitulou Rodrigo Petronio o último volume das Obras Completas de Ferreira da Silva. Não obstante a isso, por outro lado, nos diz também Vicente “[...] a mitologia é uma tradução histórico humana de um processo que a transcende e determina, isto é, de um processo existente objetivamente e além da formulação menor que encontramos nas tradições dos povos” (SILVA, 2009e, p. 332). Nesse entendimento o mito, quanto a sua origem é transcendente, funda a história, entretanto, quanto a sua manifestação ele é um fenômeno histórico-humano. Atinente à posição de “manifestação” do mito, Vicente nos afirma: “Para nós, o documento originário do Ser manifesta-se na vida prototípico-divina, isto é, na mitologia” (SILVA, 2010j, p.102, 103). A palavra composta que melhor traduz essa posição ambivalente do mito é “*proto-histórico*”. O mito é proto-histórico porque é o modelo primário da história: na medida em que a história *provém* do mito e se espelha nele, também o mito, por sua vez, se *desenvolve* nela. É isto que Vicente quer dizer com a seguinte passagem: “O dar-se original do Ser é, em substância, mitologia, mundo dos deuses e universo prototípico; o restante é fundado nas possibilidades suscitadas por esse oferecer proto-histórico” (SILVA, 2009e, p. 329). Atentemo-nos ao fato de que nesse valioso trecho evidenciam-se duas ocorrências: primeiro, o Ser se manifesta (“O dar-se”) originalmente como mitologia; segundo, a mitologia como “oferecer proto-histórico funda em sequência as possibilidades restantes adventícias.”¹⁹³

Sabemos até aqui que o mito representa uma realidade histórico-humana, o que reforça o fato de possuir uma *origem*, uma *proveniência*. Por outro lado, também sabemos que originariamente, o mito é pura instância transcendente, o que, porém, julgamos ainda não ser – a transcendência –, o achado da essência do mito, mas somente sua dimensão.

Por eliminação lógica, sabemos também que a essência do mito não reside na arte, nem na poesia e nem na literatura. Depositarmos em um desses campos a origem do mito, seria retroagir ontologicamente a cadeia de essencialidades já suscitadas e desenvolvidas até aqui, pois já expomos um pouco mais acima que, a essência da arte é a poesia, e a essência da poesia é a mitologia.¹⁹⁴ Além do mais em outros termos, Vicente igualmente negou a possibilidade essencial mítica da arte e da poesia, quando assinalou que o mito não é, *a priori*, arte, mas “[...] o fenômeno germinal de toda arte” (SILVA, 2010u, p. 506, 507), e nem poesia,

¹⁹³ Em termos mais didáticos possíveis: O Ser manifesta o mito proto-histórico, e o mito proto-histórico se encarregar de manifestar a história.

¹⁹⁴ Quanto à literatura Vicente também nega sua possibilidade essencial: “Entretanto, não devemos ter uma compreensão literária da mitologia [...]” (SILVA, 2010u, p. 506, 507).

mas antes, “Proto-Poesia” (SILVA, 2010h, p. 456). Resta-nos por exclusão somente o campo da religião. Seria, então, a religião a essência da mitologia?

Para essa empreitada precisamos compreender o campo da Religião no pensamento de Ferreira da Silva. Iniciaremos com uma das passagens mais contundentes acerca do fenômeno religioso extraída do ensaio “*Sobre a poesia e o poeta*” (1953):

Entretanto, não devemos ter uma compreensão literária da mitologia, esquecendo-nos do fato de que ela se manifesta precipuamente na ocorrência culminante da Festa e do Culto. No fenômeno da festa que é ao mesmo tempo dança, canto, representação e iniciação está coimplicado o fenômeno germinal de toda arte. Mas a festa nada mais é do que epifania do Deus que suscita em seu baixar sobre a terra a conduta jubilosa e festiva (SILVA, 2010u, p. 506, 507).

Religião, nessa interinidade, está inserida em uma compreensão estreitamente ritualista do mito.¹⁹⁵ (O rito, como veremos, é o próprio espaço da religião). Quando Vicente deita nas cenas da “festa” e do “culto” a compreensão da mitologia, conforme afirmado ainda pouco, o que temos diante de nós, é uma efetivação do sentido do mito orientada para o seu par comum, o rito, haja vista que, as ocorrências da festa e do culto são por definição, rito, no vocabulário vicentiano.¹⁹⁶ O trecho abaixo, colhido da “*Introdução à Filosofia da Mitologia*”, aprofunda o entendimento acerca do binômio mito-rito e desnuda o sentido propriamente dito de religião:

A pesquisa filosófico-etnológica contemporânea demonstrou a íntima conexão entre o mito e o rito, em todos os povos conhecidos. As exigências do comportamento religioso se traduzem sempre na ação cultural, sendo o arrebatamento cultural o correlato necessário da ação proposta pelo mito. Essa ação proposta é um oco que pede o cumprimento da cena religiosa, encontrando nessa cena a confirmação constante de um regime de fascinação. O bi-nômio mito-rito fecha um universo de conhecimento e de ação e desenha uma esfera crepuscular do aberrante e do hostil (SILVA, 2010j, p. 105).

Entre os termos do binômio, é no rito, impreterivelmente, que se encontra demarcado o campo próprio ou o *locus* da religião. O mito corresponde à ação proposta que aciona correlativamente o cumprimento do rito, que, ao seu turno, é a “cena religiosa”, o “comportamento religioso” traduzido na “ação cultural”. Em outras palavras, o rito se apresenta como uma espécie de re-ação fenomênica a uma ação primordial proposta pelo mito.¹⁹⁷ O mito, neste caso, seria a ação divina que promove a ação religiosa humana.

¹⁹⁵ Para esta valorização do sentido ritualista do mito, três autores foram de capital importância: Eudoro de Sousa, Walter Otto e Karl Kerényi. As obras “*Orfeu e a Origem da Filosofia*” (1953), referente ao primeiro autor, e “*A Origem Religiosa da Cultura*” (1962), consoante aos dois últimos, dão um vislumbre da importância destes mitólogos para o pensamento mítico-religioso de Vicente Ferreira.

¹⁹⁶ Vicente chama o rito de “a festa religiosa” (SILVA, 2010v, p. 637), bem como afirma: “No fenômeno do culto e da cena devocional, que costumamos designar pelo termo de rito [...]” (SILVA, 2010e, p. 170).

¹⁹⁷ Conforme Giancarlo de Aguiar, nessa correlação, o mito estaria para a transcendência, assim como o rito para a imanência (AGUIAR, 2015, p. 06).

Vicente Ferreira nos fornece um dos poucos conceitos delimitados sobre religião. Ele foi extraído da importante obra póstuma, “*Teologia e Mitologia*” (1968)¹⁹⁸: “A religião consiste no oferecer do *oferecido*, na compreensão latente e infusa da realidade infensa do nosso ser. É o sentimento da pertinência, não de pertinência de coisa a coisa, mas do fundado ao seu fundante” (SILVA, 2010v, p. 636, grifo do autor). Para no situarmos melhor perante seu significado próprio, é mister nos remetermos ao seu contexto maior.

A obra trata-se da emergência de um “novo discurso” teológico (SILVA, 2010v, p. 636),¹⁹⁹ para com ele fazer surgir uma nova religiosidade, nas palavras do autor: “[...] religião cósmica por vir” (SILVA, 2010, p. 636). Para tanto, a concepção do divino, isto é, teologia, que alimentaria essa “nova” religião é de inspiração heideggeriana: “O terreno próprio do pensamento teológico é a dimensão da verdade do Ser. Dessa dimensão promanam as formas em que se diversificam o princípio religioso. É a dimensão da *Imaginatio Divina*” (SILVA, 2010v, p. 631). A ideia que filósofo pressupõe dessa relação entre teologia e religião é a de que por trás de todo conteúdo religioso vivido, há uma teologia, isto é, uma forma de conceber o divino.²⁰⁰ Vai se desenhando também aqui neste ensaio, que o religioso abrange o domínio das ações fenomênicas do homem, o conteúdo religioso é sempre “conteúdo religioso vivido” (SILVA, 2010v, p. 630).

A dimensão da verdade do Ser, de onde promana a diversidade do fenômeno religioso, determina o compasso da atividade do mito e do rito, que novamente em “*Teologia e Mitologia*”, recebem as mesmas configurações antes recebidas na “*Introdução à Filosofia da Mitologia*”:

A diluição do finito na ordem mítica, do reino do homem no projeto, é o começo de um novo discurso. Diz Heidegger: “a obra mantém aberto o aberto do mundo”. Essa obra é em essência o não humano da presença dos deuses. Mas a obra faz parte do rito e o rito é reconduzível a uma processualização do mito [...] (SILVA, 2010v, p. 636).

A “obra” expressa aqui a ação do Ser, ação que continua aberta quando abre o mundo. A ação do Ser, em termos mais estrito, é “o não humano da presença dos deuses”, isto é, a mitologia (ação mitológica do Ser). “Mas” (porém), tal ação mitológica do Ser (“obra”)

¹⁹⁸ Apesar de ser um trabalho inconcluso e lacunar, “*Teologia e Mitologia*”, é pontualmente sintonizado com as ideias que vinha desenvolvendo, o filósofo paulista, em suas obras tardias. Mais do que isto, a obra, inclusive, desenvolve pontos novos e contundentes sobre certos elementos do pensamento religioso e teológico do autor, como, por exemplo, um conceito *stricto* de Religião disponível em suas páginas. Por ser uma obra póstuma, talvez tenha sido escrita nos últimos anos de vida do filósofo, o que tornaria sua abordagem ainda mais recente e indispensável.

¹⁹⁹ A expressão “novo discurso” aponta para o sentido clássico empregado para o termo “teologia”, o de “discurso sobre o divino” (SILVA, 2010v, p. 636), que Vicente retoma, mas dotado-o de novo conteúdo.

²⁰⁰ “O conteúdo religioso vivido nessas formas teológicas...” (SILVA, 2010v, p. 630).

“faz parte do rito”, ou seja, a ação do mito não é o rito, ela participa do rito. E o rito, por sua vez, “é reconduzível a uma processualização do mito”, quer dizer, ser “reconduzível” significa retroagir o processo onde o mito se efetivou no rito.

De acordo com as duas obras analisadas inferimos que, em Vicente Ferreira da Silva o mito sempre propõe o rito que, em compasso, é a processualização do mito. Ambas as obras confirmam que o mito possui um primado, uma certa antecedência ontológica sobre o rito. Entrementes, a relação mito-rito não se esgota por aqui. Ela esconde outras complexidades. Quando o filósofo paulista afirma que a mitologia “se manifesta precipuamente na ocorrência culminante da Festa e do Culto”, temos deflagrado um dado novo. O mito não apenas propõe o rito (a festa religiosa), mas simultaneamente “se manifesta”, culmina-se no rito. A linha entre “proposta” e “manifestação”, mito e rito, é extremamente tênue, a tal ponto que, não há mito sem rito e rito sem mito; nessa estreiteza, ou para usar os termos de Vicente, “conexão íntima”, o rito enquanto manifestação do mito é conceitualmente o *mito em ação*.

Para visualizarmos melhor esse complexo, realinhamos esses novos dados no bojo dos primeiros entendimentos sobre a mitologia conferidos um pouco mais acima. Afirmamos que o mito na qualidade de “proto-histórico”, tanto abre a história como se inseri nela. Naquilo que se inseri ele é uma “tradução histórico-humana”, e nesse sentido, junto com o rito representam instâncias manifestas, reveladas: “O complexo numinoso, *revelado* no mito e no rito [...]” (SILVA, 2010j, p. 108, grifo nosso). Entretanto, ainda que pareadas em um domínio comum e inseparáveis na mutualidade do processo, permanece a linha distintiva estabelecida por Vicente, na qual o rito se beneficia do conteúdo que jorra da origem mítica. Visualizamos da seguinte forma esse pareamento fenomênico que tem sua origem no mito: O Ser-divino se manifesta no mito, o mito recebe essa manifestação na forma de um conteúdo Divino emitido no humano, e esse conteúdo mítico no homem propõe e obtém com resposta imediata, a ação ritual religiosa.

É por esse motivo que Vicente se refere não só ao mito, mas igualmente ao rito como instâncias ontológicas de abertura de mundos: “No fenômeno da festa que é ao mesmo tempo dança, canto, representação e iniciação está coimplicado o fenômeno germinal de toda arte” (SILVA, 2010u, p. 506, 507). Notemos que a festa (rito), é colocada no papel de *promotora* de toda arte. Para citarmos mais uma caso: “No fenômeno do culto e da cena devocional, que costumamos designar pelo termo de rito, transparece claramente essa função inaugural [...]” (SILVA, 2010e, p. 170). Aqui, Vicente fala explicitamente que o rito possui “função inaugural”. Se arriscarmos uma resolução com base nos termos estritos fornecidos

por Vicente a conclusão seria que o mito é que abre o rito que, por sua vez, este sim, abre a totalidade do Ente. Se assim for, em rigor de precisão, é o rito enquanto efetivação ou consumação do mito que abre, de fato, com sua ação o Mundo. Ao mito, caberia, apenas, ser a pedra de toque que desperta o rito, não de fora pra dentro, mas de dentro pra fora.

Foi nessa perspectiva que Vicente Ferreira da Silva fomentou o conceito de religião em “*Teologia e Mitologia*”. O conceito principia assim: “A religião consiste no oferecer do *oferecido*...”. Embora pareça em primeira impressão que esse trecho transfira para a religião as mesmas atribuições ontológicas do mito, em sua posição originária propositora, na verdade a ideia de religião aqui, fluída do contexto maior da obra, está dentro da concepção ritualística da ação religiosa conforme vimos na “*Introdução à Filosofia da Mitologia*”. O “oferecer do oferecido” assumi nesse ínterim as feições da ação ritual que, como mostramos, é igualmente uma instância ontológica de abertura de mundos. A segunda parte do conceito diz: “É o sentimento da pertinência, não de pertinência de coisa a coisa, mas do fundado ao seu fundante”.²⁰¹ Aqui se ratifica a compreensão ritualista da religião. No movimento do sentimento de *volta* do fundado ao seu fundante, do pertencimento do homem à Deus, exala-se a dinâmica própria da festa e do culto religioso, naquela mesma tomada que descrevemos outrora: *re-ação fenomênica a uma ação primordial proposta pelo mito*.

A pergunta “se a religião consiste na essência da mitologia”, encontra-se agora em condições de ser respondida. *Não, a religião não é a essência da mitologia*. Embora intimamente conectados, mito e rito, ainda sublinham uma distinção decisória, onde este provém daquele. Vicente Ferreira da Silva foi cirúrgico, sem perder, entretanto, a mutualidade do processo binômico. Em termos categóricos, no mito sobressai uma certa anterioridade, que nos permite pensá-lo mais puramente na óptica da *transcendência*, enquanto, no rito, sobrepõe-se o domínio da *imanência*. É bem verdade que Vicente, utilizou amplamente o termo “imanência” sempre em um sentido crítico, uma vez que buscava a todo custo evidenciar a dimensão transcendente da realidade, o que não impede de haver no bojo de sua filosofia a presença de tal elemento. Todavia, não podemos tomar a imanência do rito em um sentido meramente antropomórfico, porque ele é tão transcendente quanto o mito, apenas se manifesta em área diferente. O que mede a transcendência do rito é o simples fato de ser ele uma resposta à “epifania do Deus que suscita em seu baixar sobre a terra a conduta jubilosa e festiva (SILVA, 2010u, p. 506, 507). O rito religioso, embora seja um comportamento

²⁰¹ Pulamos o trecho do meio – “... na compreensão latente e infusa da realidade infensa do nosso ser” –, porque ele apenas assinala a distinção ontológica entre o Ser e o ser do homem. Tal supressão não trará nenhum prejuízo para nossa análise, já que sua ideia está implícita nas outras partes selecionadas por nós.

humano, não é em substância um dado humano, causado pelo homem, é, ao contrário, uma resposta ativa da comunidade dos homens a “o não humano da presença dos deuses”. O mito abrange a área da palavra, da revelação no relato,²⁰² da memória (“documento memorizador”).²⁰³ O rito no geral envolve a área da ação, do comportamento, da vivência etc.

No entanto não devemos ter uma compreensão estanque dessas duas valências. Quando o mito principia sua revelação originante, isso não quer dizer que, necessariamente, tenha que apelar para as áreas cognitivas humanas e que, quando o rito, do seu lado, for suscitado pela ação mítica, tenha que reagir ausente de aspectos cognoscentes. Mito e rito não são instâncias departamentalizadas que recobra do homem respostas equivalentes. O único ponto demarcatório que há entre essas duas instâncias é a da transcendência e da imanência. O mito sempre virá de cima para baixo, e o rito responderá a essa ação ascendente, sempre de baixo para cima. Fora isso o que temos é um homem receptor integral, de corpo e alma, de conhecimento e ação.²⁰⁴

A religião não poderia ser a essência do mito porque não possui precedência alguma sobre ele. Ao contrário, o mito sim é o originário, a fonte da proveniência da festa, do culto, do rito..., em uma palavra, da religião. Todavia, a religião ocupa dentre os demais campos congêntos do mito um lugar privilegiado. Depois do mito, segue-se a religião. Os demais campos habitam igualmente o círculo originário do mito, identificam-se originariamente com ele como defendeu taxativamente o nosso filósofo, entrementes, no abismo das encadeações essenciais, a parada final, o limite do pensamento, está na religião. Os campos, artístico, poético, literário e religioso moram juntos, mas ocupam lugares ontológicos diferenciados.

Então o que seria a essência do mito? Numa palavra culminante creditamos que *a essência do mito é o Divino, Mundo Divino*. O que mais poderia preceder originariamente a mitologia do que o Ser que a manifesta?²⁰⁵ Esse Ser, como sabemos, é o Fascinator, o Deus que fascina.

Quando Ferreira da Silva expõe que “[...] a mitologia é uma tradução histórico-humana de um processo que a transcende e determina [...]” (SILVA, 2009e, p. 332), abre-se o caminho para a proveniência superior da mitologia. Esse processo superior que transcende o

²⁰² “O complexo desses poderes numinosos e sagrados, *revelado no relato mítico e através dele [...]*” (SILVA, 2010j, p. 106, grifo nosso).

²⁰³ Vicente afirma ser o mito “[...] um documento memorizador e uma revelação histórica” (SILVA, 2010j, p. 107).

²⁰⁴ Levantamos essa problemática porque percebemos que em outros casos esta bivalência conhecimento-ação parece ser aplicável. Inclusive um determinado trecho de Vicente talvez possa ter esse significado, o trecho diz: “O bi-nômio mito-rito fecha um universo de conhecimento e de ação [...]” (SILVA, 2010j, p. 105).

²⁰⁵ “O dar-se original do Ser é, em substância, mitologia [...]” (SILVA, 2009e, p. 329).

mito é da mais pura e absoluta independência, “tem uma subsistência em si e por si” (SILVA, 2010j, p. 106, 107). Vicente o chama de o “Imutável da matriz”, que é o “em si do Divino, como vida autóctone e girando em seu próprio eixo [...]” (SILVA, 2010j, p. 108).

O caminho entre o mito e a religião é tão curto que, por mais que a religião não seja categoricamente a essência do mito, na sua condição imanente de receptora imediata, representa o elemento empírico precípua de evidenciação e incorporação do mito. Em sentido *lato mito é religião* (pelo menos horizontalmente) porque em última instância espelha sua imagem no rito, se dá a conhecer pelo rito, mas, em sentido *stricto*, não o é. Nesse cotejamento, clarifica-se o privilégio do qual falamos, que a religião logra em relação ao mito. Assim como em um organismo humano, em que “conhecimento” e “ação” não se separam, sob pena de não existir o humano fora desta condição, do mesmo modo, mito e rito são indissociáveis.

Nesse ponto do texto, cabe uma ressalva recorrente ao arranjo filosófico de Vicente. A participação religiosa da poesia ausente em Heidegger foi suprida em Schelling, (como antes anunciamos), que, por sua vez, negando a presença da arte no mito, acionou um movimento compensatório de volta a Heidegger. Capitulamos que esta essencialização do mito proposta por Vicente representa sim uma distinção entre mito e arte (ou poesia), e nunca uma separação. Aliás, o estado atual exânime e atrofiado da arte denunciado por Vicente foi produto de seu desligamento da fonte que a alimenta: “[...] vemos como o desligamento da arte de sua conexão originária com o mito ocasionou sua ruptura com as fontes nutricionais que a animavam” (SILVA, 2010u, p. 507). Não se tratando de uma mera montagem, mas de um arranjo em que vão sendo impressos elementos originais do próprio autor, Vicente vai constituindo sua filosofia da mitologia como religião.

Descortinado o mito na essência do divino e na sua manifestação imediata como religião, clarifica-se aquela apologia que fizemos acerca da obra “*Sobre a Origem e o Fim do Mundo*”, como obra pioneira do filósofo brasileiro para o significado dos mitos assumido em sua derradeira fase. Duas inéditas expressões, ligadas, claro, ao contexto ali empregado, denota tal despertar: “mítico-religiosa” e “poético-religiosa”. Vicente, em todas as suas publicações anteriores, nunca havia encarado o mito assim. Capturá-lo dessa maneira representou uma chave que girou em seu entendimento filosófico.

Contudo, a cifra da religião em Vicente Ferreira da Silva não se confunde com o seu sentido institucional, fechado e especializado, encontra-se mais voltado à ideia de *religiosidade*. O poeta e romancista Per Johns, no ensaio “*Sobre Vicente Ferreira da Silva*”

(2006),²⁰⁶ ao falar da língua e do mito como fundadores de realidade que nos determina, afirma que isto “Equivale a dizer não de uma *religião* – que, de certo modo, seria uma especialidade ainda – mas da *religiosidade*, abrangente e includente, refratária ao conceito explicativo, mas sensível ao *modus* da alma, por habitar a região de um silêncio que inclui todas as falas” (JOHNS, 2010, p. 690, grifo do autor).

Essa importante contribuição de Per Johns vem ao encontro a mais um conceito de religião apregoado pelo próprio Ferreira da Silva, que repercute, não obstante, essa ideia de religiosidade: “toda religião é uma percepção e adoração dos deuses” (SILVA, 2010c, p. 115). Em sintonia com a visão de religião disposta por Vicente, as potencialidades humanas da “percepção” e da “adoração” representam o soergue-se fenomênico do homem perante os deuses, que agem mediante suas mitologias. “Percepção”, enquanto forma de captar o mundo, no emprego vigente conferido por Vicente, remete a uma faculdade cognitiva. Todavia, pode ganhar sentidos indimensionados, tendo em vista que, o autor já fala de uma “percepção” presente desde os tempos primitivos, quando os homens ainda eram animais, e os animais ainda eram homens, e não havia desabrochado até então a autoconsciência. No que tange a “adoração”, Vicente não explora o termo, mas no vocabulário religioso é sinonímico de “ação cultural”, algumas vezes empregado pelo filósofo paulista no decorrer de suas obras. Portanto, a cena religiosa nessa nova acepção não é encarada como um tipo de ação unilateral, realizada sem a presença de alguma espécie de inteligência, é o que se nota com a participação da faculdade de percepção.²⁰⁷

Oportunamente no ensejo deste novo conceito, fazemos ponte com a ideia de religião como “religiosidade”, conforme suscitada pelo mesmo Per Johns, refeita, agora por nós, nos termos de *um comportamento adorativo-espiritual-aberto, fruto de uma percepção vital suscitada pelas potencias teogônicas*.²⁰⁸

O toque final para brindar o sentido de religião ou religiosidade do pensamento de Ferreira da Silva reside na categoria do *Aórgico*, terminologia cunhada pelo poeta alemão Hölderlin e em seguida revalorizada por Nietzsche, que, ao pé da letra, se traduz, como já

²⁰⁶ Este ensaio foi originalmente um capítulo do livro de Per Johns, *Dionísio crucificado* (2005), publicado separadamente no ano seguinte na revista cultural – *Agulha* (PETRONIO, 2010).

²⁰⁷ Vicente fala da emergência de uma nova percepção em nosso tempo: “Estamos diante de uma alteração da consciência religiosa e de uma mutação na ordem de percepção da vida e do mundo” (SILVA, 2010c, p. 115). A ideia propositiva desse trecho, reiterada, claro, em seu contexto mais imediato, é de que a compreensão plena de uma “volta ao primitivo natural” implica uma alteração na visão de mundo religiosa do homem.

²⁰⁸ Os dois domínios distinguido entre mito e religião se encontram sintetizados nessa conceituação, o sentido *imane*nte no rito, “*um comportamento adorativo-espiritual-aberto*” e o sentido *transcendente* no mito, “*uma percepção vital suscitada pelas potencias teogônicas*”.

visto anteriormente, por o “não-feito-pelo-homem”. Vicente, a par desta constatação nos apresenta o termo:

O aórgico é o não posto pelo homem, é o que não se apresenta como um resultado da produtividade artístico-criadora do sujeito. A valorização do aórgico foi defendida, em forma preparatória, por Hölderlin, e depois por Nietzsche, em sua reivindicação da sabedoria do corpo e das forças dionisíacas (SILVA, 2010j, p. 111).

No sentido originalmente assumido por Hölderlin, o aórgico é o ilimitado inorgânico, o fogo do céu, o elemento pânico e oriental que compõe junto com o orgânico, limitado, sóbrio e ocidental o antagonismo trágico da vida (CASTRO, 2010). Reencontrar o equilíbrio, a mediação entre o orgânico e o inorgânico (aórgico), isto é, a compreensão do incompreensível, é a tarefa que cabe à poesia, aquilo que a filosofia não pode alcançar (CICERO, 2017).²⁰⁹

No signo do “fogo do céu”, o aórgico em Hölderlin fulgura o mundo divino dos deuses, porém não na plenitude almejada e alcançada pelo pensador tupiniquim. Diante, pelo que tudo indica, de resquícios de mecanismos subjetivistas nessa “forma preparatória” do aórgico, Vicente declara: “somos forçados a ampliar o significado do aórgico” (SILVA, 2010j, p. 111). Considerando que a condição errante ou o destino antropogênico em que o homem foi lançado não se deu por uma iniciativa do próprio homem, mas por uma destinação meta-histórica do Ser, Vicente adversa: “Não podemos mais opor o artístico ao natural, o voluntário ao instintivo, a negatividade do sujeito ao automorfismo da natureza, desde que essa negatividade do sujeito foi posta pela matriz, como o desempenhável aórgico do homem” (SILVA, 2010j, p. 111). Ora, se é o Ser que lança o homem no destino in-sistencial do erro, não faz mais nenhum sentido um impasse dialético entre o orgânico e o inorgânico (aórgico), como meio de acesso direto à compreensão do incompreensível (aórgico). Creditar à acessibilidade do aórgico um jogo de polaridades equivale a confiar na capacidade humana de alcançar esse feito. A revelia disto, o filósofo paulista ratifica que a negatividade, a nadificação, a *Nichtung* (destruição) é a essência do homem²¹⁰, colocando dessa forma o encontro do não-feito-pelo-homem no princípio mítico e hominídeo da errância. Pressentimos, ademais, em sintonia à argumentação de Vicente, que a categoria do aórgico, na forma pensada por Hölderlin, fazendo “par de oposição” com a realidade orgânica da vida,

²⁰⁹ Quanto a Nietzsche e sua valorização do aórgico, Vicente Ferreira infelizmente não explora a afirmação feita, contudo, no capítulo “A contribuição de Nietzsche”, do livro *Ideias para um Novo Conceito do Homem* (1951), ele aponta para o significado revolucionário da dissolução do sujeito promovido pela concepção de Vontade de Potência como vontade de interpretação, que põe o próprio homem na mesma forma que o mundo, como resultado de um esboço interpretativo da interpretação mesma não-humana, não como ser, mas como *processus* passional de uma forma da vontade de potência. É bem certo que a reivindicação da “sabedoria do corpo” e “das forças dionisíacas” podem ser lidas a partir da promoção desse além-do-homem da Vontade de Potência.

²¹⁰ Esta frase sintetiza essa ideia: “A *Nichtung* é o aórgico do homem” (SILVA, 2010j, p. 112).

destitui-se de seu caráter de transcendência, na medida em que se encontra em igualdade de condição com o seu par, inscrevendo-se, pelo que parece, ao domínio ôntico do Ente. Ao cabo desta ampliação do significado do aórgico, o filósofo brasileiro dota-o de intocável transcendência, reconstituindo o termo de sua destinação própria – “o não-humano da presença dos deuses” (SILVA, 2010v, p. 636).

Nesta acepção puramente transcendente do aórgico, podemos retomar aquela problemática no eixo das discussões das tipologias das *Religiões de Relação e de Identidade* trabalhadas por Campbell, na ocasião em que perguntamos em qual dessas modalidades o pensamento mitológico de Vicente Ferreira melhor caberia. No ensaio “*O legado do deserto*” (1954), Vicente trata as religiões bíblicas, ali especificamente, o cristianismo e a religião de Israel, como *religiões desérticas*, em um duplo sentido, o *geográfico*, referente à índole peregrina do povo de Israel, representada em Abraão, habitante de um deserto estéril, e o *espiritual*, uma projeção religiosa da paisagem geográfica,²¹¹ determinada por um dualismo ocidental originante que divide espírito e mundo, excluindo toda sacralidade do visível e, subsequentemente, encarando o mundo físico como matéria inerte de um plano de conquista (SILVA, 2010m). Foram essas mesmas religiões bíblicas que Joseph Campbell criticou e inseriu como as excedentes *religiões de relação*. Todavia, se havia alguma expectativa que alimentasse, a partir destas distinções fundamentais de Campbell, uma inclinação da visão religiosa vicentiana para com as religiões de identidade – haja vista que Vicente foi um crítico do cristianismo, e o cristianismo, por sua vez, na classificação de Campbell é um expoente das Religiões de Relação –, tal expectativa é insustentável. E o motivo inquebrantável está na inalienável diferença entre Ser e Ente vinda de Martin Heidegger e renovada em Vicente na demarcação entre Mito e Homem. No cuidado de “pastor do Ser” heideggeriano, retomado por nosso filósofo, está o clima para a não-identificação, no sentido campbelliano, entre o Divino (Ser) e o Humano: “Diferente é o clima e a experiência da vida veiculados pelo enunciado heideggeriano de que somos ‘pastores do Ser’. Aqui, o Ser é excêntrico e superabundante em relação ao homem, a sua potência morfogenética excedendo de muito o protagonismo temporal hominídeo” (SILVA, 2010p, p. 118). Na transcendência aórgica do Ser ou do Deus mítico, se salvaguarda toda co-fusão entre o que é divino e o que é do homem. Vicente compreende que pastorear o Ser transparece uma opção pela humildade, haja vista que, na figura de “senhor do Ser”, o homem se coloca orgulhosamente como o próprio Ser, na medida em que concentra em si a densidade total ontológica (SILVA, 2010p). Na herança

²¹¹ O ambiente geográfico certamente influi na apreensão geral das religiões por parte de Vicente Ferreira. A ideia que faz fundo implícito às religiões desérticas é o contraposto das religiões selváticas.

heideggeriana de Vicente o homem deve vigiar e cuidar para que seja humano, e não desumano, inumano, situado fora de sua essência (HEIDEGGER, 2005), refutando, portanto, a missão final do herói campbelliano de se divinizar no mistério da fonte²¹².

Analisando a definição aórgica do “não-feito-pelo-homem”, deparamo-nos com um conceito ou realidade cuja orientação está voltada para ação, ação de um “feito”, feito não-humano. A negação da ação humana, por sua vez, quer dizer, a presença ou afirmação do divino, ou melhor, da ação divina. O aórgico é, pois, antes de tudo, uma *obra*, obra de quê? Obra *teúrgica* (obra de Deus ou dos Deuses). Nesse sentido, precisamente, o aórgico não é ao pé da letra o divino, mas a *atividade* divina, estendendo em muito, a partir desta dilatação, os horizontes de sua aplicabilidade. O existente como projetado pelo Ser é aórgico²¹³; a selva como origem é aórgico²¹⁴; a missão do pensamento como tarefa teúrgica é aórgico²¹⁵; a própria ideia do homem é aórgico²¹⁶. Tudo parte do princípio de que “Todas as coisas são coisas míticas” (SILVA, 2010c, p. 115), que se tem por nome “mítico-aórgico” (SILVA, 2010j, p. 112).

A filosofia da mitologia do pensador paulista descansa originariamente na essência Divina, e desemboca, como acreditamos ter demonstrado, numa preciosa Religião. E é nessa consistência divino-religiosa que discernimos concretizada a *re-significação* do mito no pensamento do original filósofo brasileiro Vicente Ferreira da Silva.

²¹² Em suma, na contramão das classificações campbellianas, o pensamento mitológico de Vicente estaria mais próximo ao *conceito* das Religiões de Relação. Observemos que a referência feita aqui é ao “conceito” e não às Religiões em suas divisões propriamente (segundo Campbell), evitando, portanto, dizer que o pensamento religioso de Vicente, pertenceria às Religiões de Relação, o que seria um equívoco. Ademais, essa ligação entre Vicente e Campbell é totalmente controvertida: as religiões que Campbell tem por Religiões de Relação, o cristianismo particularmente, em Vicente estaria mais próximo do conceito campbelliano das “Religiões de Identidade”, já que na sua crítica dirigida ao seio cristão, o divino se humanizou, ou humano se divinizou, repercutindo, assim, uma espécie de identificação.

²¹³ “O mítico e o aórgico cobrem o mesmo setor de fenômenos, isto é, o não posto pelo sujeito e o existente como projetado pelo Ser” (SILVA, 2010j, p. 112).

²¹⁴ “A selva [...] é uma presença envolvente, omnicompreensiva e tangível do não-feito-pelo-homem” (SILVA, 2010c, p. 115).

²¹⁵ “[...] a tarefa teúrgica do pensamento tem, como exigência primordial, uma superação do princípio ocludente do hominismo e consequente formação de uma sabedoria do não-humano, do transumano ou do meta-humano” (SILVA, 2010j, p. 112).

²¹⁶ “A própria ideia do homem consubstancia uma sugestão aórgica do Ser” (SILVA, 2010j, p. 112).

5 CONCLUSÃO

Transcorridos os exatos cinquenta e cinco anos da morte de Vicente Ferreira da Silva, permanece ainda um silêncio em torno de seu nome e legado. A quem já foi considerado “uma vocação filosófica” (Julián Marías) ou mesmo “a maior vocação metafísica brasileira” (Miguel Reale), que deixou discípulos entre os quais Adolpho Crippa, que influenciou filósofos de grande escalão, como foi o caso do alemão Vilém Flusser, com quem fez amizade nos anos que este viveu no Brasil, soa estranho tamanho obscurecimento. Por sinal, Vilém Flusser dissera que Ferreira da Silva representa “uma esperança para o pensamento brasileiro [...] e com ele o Brasil tomará parte na discussão filosófica ocidental com voz independente” (FLUSSER, 2009, p. 421). Ao que se deve o sortilégio? Terá sido um problema idiomático e de nacionalidade como quisera o poeta de origem dinamarquesa Per Johns, isto é, de pensar numa língua e num país “de que não se espera pensamento algum”? (JOHNS, 2010, p. 678, 679). Ou o problema recai no fato, bem documentado por seus comentadores, de o pensador brasileiro ter incomodado o *modus operandis* de uma elite intelectual e política radicada numa visão materialista da história?

Embora cada uma das duas questões ilumine, ao seu modo e ângulo, o problema do hiato em torno do nome de Vicente, o contratempo continua semiaberto. Não sendo a nossa intenção discutir essas questões, sobretudo, agora, nestas palavras finais de nosso trabalho, somente nos resta afirmar sobre elas que, quanto à primeira, é insuficiente atribuir o não reconhecimento da figura de Vicente, a nível nacional e internacional, a uma eventual solitude ou omissão por parte do filósofo. Vicente, incansavelmente, manteve diálogos e amizades no Brasil e fora dele, com interlocutores destacados, fundou uma revista, um centro de estudos superiores e encabeçou uma escola ou grupo filosófico notável em São Paulo, participou de eventos científicos ímpares no país e no exterior, teve uma de suas obras traduzida e publicada em língua estrangeira, dentre outros motivos que torna incompleto o argumento do isolamento pessoal ou nacional tomado unilateralmente.²¹⁷ Quanto à segunda questão, o incômodo de natureza político-ideológico provocado por Vicente só temos a dizer que ele fora estupidamente mal compreendido pelos ditames de um pensamento político brasileiro profundamente maniqueísta que perdura até hoje. Vicente, com uma precocidade

²¹⁷ Para maior riqueza de detalhe sobre a vida produtiva de Vicente Ferreira indicamos o trabalho de Per Johns, *Sobre Vicente Ferreira da Silva* (2006), publicado na revista *Agulha*.

impressionante, já adejava um pensamento político declaradamente para além da esquerda e da direita.²¹⁸

Com efeito, o que consta é que o atual estágio de estudos sobre Vicente Ferreira no Brasil ainda não deixou para trás a fase das pesquisas exploratórias, o que não exclui a existência de alguns trabalhos que já tenham passado desta etapa. Talvez dure alguns anos ainda esse tempo de familiarização com as obras do autor brasileiro, mas sentimos, por outro lado, com o ritmo marcado pelas novas publicações das *Obras Completas* e os frutos que delas hão de se colher, daremos um novo passo na direção de trabalhos mais voltados a novas problemáticas, pontes autorais e mesmo críticas ao conteúdo substancial da Obra.

No tocante ao trabalho aqui apresentado, cumpre destacarmos seu papel propositivo – na transição das abordagens exploratórias –, ante ao conjunto de contribuições nele trazidas que julgamos não encontradas em outros trabalhos. Evidentemente, ao sustentarmos tal posição, não nos colocamos na ubiquidade de conhecermos o montante de trabalhos já publicados sobre o autor, mas apenas assumimos este saldo considerando os estudos por nós referenciados. Assim, no Capítulo I, em cada contrarresposta à luz do pensamento de Vicente ao conjunto de autores ali suscitados, oportunizamos uma releitura de elementos da tradição ocidental, em alguns casos não tratadas diretamente por Vicente, mas totalmente possíveis a partir dele. No Capítulo II, pontuamos a precisão com que discernimos as bases do pensamento vicentino. Em boa parte dos estudos acerca das influências do pensador brasileiro, encontramos-lo diluído num vaivém de autores, sem saber ao certo quais, rigorosamente, são os mais importantes. Seguindo uma indicação do próprio autor no ensaio em resposta ao professor Enzo Paci, defendemos Heidegger e Schelling como as duas principais bases filosóficas de Vicente Ferreira da Silva.²¹⁹

Entretanto, ficaram reservados ao Capítulo III os principais contributos de nosso estudo. A começar de “uma linha evolutiva do pensamento vicentino”, onde de forma minuciosa analisamos obra por obra do autor brasileiro, desde o marco de sua primeira guinada, *Ensaio Filosófico*, em 1948, até um trabalho de 1950, “*Sobre a Origem e o Fim do Mundo*”, que creditamos dar entrada na dimensão do Mito propriamente. Nesse trajeto algumas descobertas singulares vieram ao nosso encontro: (a) os mitos não estavam presentes na primeira e não obstante concepção transcendental, divina e artística de Vicente Ferreira. O

²¹⁸ À guisa de ilustração, o texto inédito “*Os Intelectuais de Direita e de Esquerda*”, escrito em 1963 e publicado postumamente pela primeira vez em 1972. Agora retomada nas novas edições das *Obras Completas* (2010).

²¹⁹ Rodrigo Petronio, em sua “Introdução geral às Obras Completas de Vicente Ferreira”, igualmente discerne o que ele chama de “a ponte inusitada que VFS cria entre Schelling e Heidegger” – logo em seguida assinala que – “Esta é a ponte a partir da qual o próprio autor passa a definir seu projeto filosófico” (PETRONIO, 2010, p. 58, 59).

invólucro nesse ínterim era a metafísica de Platão. (b) Neste mesmo ano, no ensaio, “*O Demiurgo*”, presenciemos uma alavancada na concepção de arte de Vicente, o que atribuímos à sua incursão no campo das filosofias existencialistas. O plano metafísico platônico é abandonado em prol de uma visão centrada nas instâncias mais sensíveis e existenciais da vida; enquanto isto, os mitos comparecem timidamente, porém não identificados com o âmbito estético e superior demiúrgico. (c) O primeiro encontro de Vicente Ferreira da Silva com o último Heidegger, presenciado nas páginas do “*O Demiurgo*”, só vieram para contemplar as ideias que já existiam em Vicente, mesmo que na forma, anterior, da metafísica da subjetividade. (d) As primeiras leituras de Vicente sobre Heidegger, no ensejo dos *Ensaaios Filosóficos*, de 1948, mostram possíveis equívocos interpretativos na miscelânea de elementos entre primeiro e o segundo Heidegger. (e) O encontro efetivo de Ferreira da Silva com Martin Heidegger e conseqüentemente com o mito enquanto “linguagem mitopoética”, só ocorre em 1949 na *Exegese da Ação*, quando é corrigido o equívoco hermenêutico anterior. (f) Finalmente, em 1950, dá-se a entrada definitiva de Vicente Ferreira da Silva na visão mitológica de sua fase tardia, compreendida antes de tudo como experiência “poético-religiosa”.

As colaborações continuaram no item “Filosofia da mitologia como religião”, no decorrer de suas subdivisões. Na primeira proposta, “O arranjo”, delineamos o processo de formação compassado do pensamento vicentiano que, embora se desenvolva a partir de um complexo inter cruzamento de suas duas bases, Heidegger e Schelling, no entanto não se esgota nelas e muito menos se resume em sua mera montagem. A cada sinapse eclode um dado da mais inteiriça originalidade, é o caso, por exemplo, das fases teogônicas de nosso filósofo, que não conheci em trabalho algum sobre Vicente, mas dispersas em forma de migalhas em alguns de seus textos. O fato era que o próprio autor da ideia de um processo teogônico, Schelling, não chegou a desenvolvê-la, cabendo a Vicente propor suas próprias fases, pelo menos quatro ciclos, que tentamos montar peça por peça. Na segunda proposta, que chamamos de “A estrutura”, apostamos no que acreditamos ser o esquema estrutural da filosofia de Vicente Ferreira, posta pelo autor na síntese: *O Ser é o Sugestor da sugestão do sugerido*. Este conceito, já muito bem trabalhado por outros autores, ganha, em nosso trabalho, por outro lado, um pouco mais de volume e, sobretudo, potencializações extraídas do ângulo superior de sua visão, como o clareamento entre Ser e Mito, entre Deus e Deuses, elementos difusos do pensamento do autor.

Por fim, no item “A essência”, talvez a contribuição mais singular de nosso trabalho, respondemos à nossa proposta dissertativa de re-significação do mito. Numa aguda

confrontação sobre a questão da origem, ficaram estabelecidas as fronteiras do pensamento entre Vicente e Heidegger. Apesar de o filósofo alemão perceber a existência de uma identificação originária entre o mito e a poesia, para ele, tanto menos (em comparação a Vicente), significou o fato do berço poético ser mitológico. Isto se deu por que os olhos de Heidegger estavam voltados para a poesia enquanto poesia, fazendo-lhe ver apenas a poesia que havia no mito, encobrindo-lhe o fato de que o mito não se esgota na arte-poética, porque é ação teúrgica, e logo, aórgica. Por isso que para o filósofo brasileiro o mito é a essência da poesia, mito compreendido em sua proveniência originária como Mundo Divino, tendo na Religião sua manifestação mais imediata, enquanto festa e culto da epifania do Deus.

No mesmo ano do acidente que lhe arrancou a vida, Vicente profere à sua esposa e companheira de luta, a poetisa Dora Ferreira da Silva, duas enigmáticas frases que, ditas às vésperas de sua partida, envolvem a vida e a obra de Vicente ainda mais numa áurea de mistérios: “A primeira afirmação é esta: ‘Eu *já* disse *tudo* o que tinha pra dizer’. A segunda: ‘*Agora* vou *começar* a escrever’” (SILVA, Dora, 2010, p. 705, grifo do autor). Dora, Marías, Petronio e tanto outros que velaram pela obra de Vicente concluíram que ele se preparava para um novo ciclo de sua caminhada filosófica. Dora Ferreira da Silva, no texto²²⁰ em que nos traz as tais frases, segreda-nos que: “Atrevo-me a uma hipótese, evocando o quanto a ideia de uma *Wendung* ou de uma *Wandlung* (mudança ou metamorfose) era cada vez mais frequente nos últimos escritos de Vicente” (SILVA Dora, 2010, p. 708, 709). Que rumos tomariam as meditações do filósofo de São Paulo? Não acreditamos, assim como Dora Ferreira, que Vicente sacrificaria o já-dito, rumo ao totalmente novo, que deixaria para trás os arcanos míticos em busca de uma outra coisa. A sensação que nos advém é que tudo que Vicente *disse* e *como disse* prefigurava a ordem fluida e apressada do *dito*, o que inclui nesta tomada seus próprios escritos, e que passaria dali em diante a *escrever*, isto é, a colocar o que *disse* na ordem precisa, consistente e exponencial da *escrita*. Em tese, tudo que Vicente escreveu até então seria incompatível comparado aos novos escritos – o que já era bom, se tornaria melhor –, reservando a promessa de uma inaudita maturidade e sabedoria por vir.

Entrementes, sabendo que o vazio deixado por Vicente Ferreira da Silva é insubstituível, no ponto de vista de um *continuum* desdobramento de suas ideias, cabe-nos, de alguma forma, levar adiante seu envidado trabalho, para que germine, fomente e crie novas possibilidades filosóficas em outros cadinhos. Somente assim teremos a compensação de que seu pensamento continuaria vivo. É nesse sentido que o trabalho aqui apresentado constitui-se

²²⁰ Referimo-nos ao texto “*Fim e Começo*”, publicado originalmente em 1972 pela revista *Convivium* e incluída por último no pós-fácil das novas edições das *Obras Completas* (2010), de Vicente Ferreira da Silva.

para nós uma plataforma, um mirante para estudos posteriores. O próximo passo *in stricto sensu* consiste propor em *tese* que o mito veridicamente *faz nascer* a filosofia, enquanto a filosofia nascente *reflete* no mito verdadeiramente sua insuficiência. No que “faz nascer”, o mito é necessário, e nessa fenda entrarão as contribuições de Ferreira da Silva. Por outro lado, naquilo que a filosofia, para auscultar a (sua) verdade, manifesta os “absurdos” do mito, o mito é insuficiente e, nesse sentido, suscitaremos algumas disparidades com o nosso filósofo.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ADRIANO, José. Vida cristã como testemunho nos escritos dos apologistas dos séculos II e III. **Revista cultura teológica**, v. 10, n.40, p.150-250, jul./set. 2002. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/download/24933/17792>>. Acesso em 13 fev. 2018.

AGOSTINHO, Santo. **A cidade de Deus**. Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

AGUIAR, Giancarlo de. **A interface da mito-poética e o pensamento filosófico em Eudoro de Sousa, Vicente e Dora Ferreira da Silva**. Anais do Colóquio Internacional Vicente e Dora Ferreira da Silva e do Seminário de Poesia – Poesia, Filosofia e Imaginário. Edição atual: Volume 1, Número 1. Uberlândia: ILEEL, 2015.

ALMEIDA JUNIOR, José Benedito de. **Introdução à Mitologia**. São Paulo: Paulus, 2014.

ALTANER, Berthold. **Patrología**. Original español de los PP. Eusebio Cuevas y Ursicino Domínguez-del Val. Madrid: Espasa-Calpe, S. A., 1956.

ALVES, Rubem. **O que é religião**. São Paulo: Loyola, 1999.

ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução e notas de Ana Maria Valente. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

_____. **Poética**. Tradução Eudoro de Souza. Coleção Os Pensadores. 1. ed. São Paulo: Abril cultura, Editor Victor Civita, 1984.

AZEVEDO, Cristiane A. de. **A spätphilosophie de F. W. Schelling e o desdobrar da consciência humana**. *kriterion*, Belo Horizonte, v. 55, n 130, p. 549-560, 2014.

BARBOSA, Elyana. **Vicente Ferreira da Silva: uma visão de mundo** (Dissertação de mestrado), Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1975.

BÍBLIA, Português. Bíblia Sagrada. **Tradução da CNBB** - Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Brasília: CNBB. 2001a.

_____. Bíblia Sagrada. **Tradução de João Ferreira de Almeida**. Edição corrigida fiel. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil. 1994.

_____. Bíblia Shedd. **Tradução de João Ferreira de Almeida**. Edição rev. e atualizada no Brasil. São Paulo: Vida Nova. Brasília. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1997.

_____. **Nova tradução na Linguagem de Hoje**. Edição revisada da anterior. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 2001b.

_____. **Nova Versão Internacional**: tradução internacional. São Paulo: Sociedade Bíblica Internacional, 2000.

CABRAL, Luis Alberto Machado. Apresentação. In: VERNANT, Jean-Pierre. **Entre mito e política**. Tradução de Cristina Murachco. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2002.

CAIMI, Claudia. **A natureza flutuante da mimese em Platão**. *Clássica*, São Paulo, v. 15/16, n. 15/16, p. 99-115. 2003.

CAMPBELL, Joseph. **O herói de mil faces**. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 1997a.

_____. **O poder do mito**. Organizado por Betty Sue Flowers. Tradução de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Palas Athena, 1990.

_____. **O vôo do pássaro selvagem: ensaios sobre a universalidade dos mitos**. tradução de RuyJungman - Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos. 1997b.

CARPEAUX, Otto Maria. **História da literatura ocidental**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008.

CASANOVA, Marco Antônio. **Compreender Heidegger**. Petrópolis: RJ: Vozes, 2013.

CASTRO, Manuel Antônio de. Apresentação e notas. In: HEIDEGGER, Martin. **A origem da obra de arte**. Tradução de Idalina Azevedo da Silva e Manuel Antônio de Castro. Rio de Janeiro: Faculdade de Letras – UFRJ, 2006.

CASTRO, Claudia. O tempo que já não rima: Deleuze e Hölderlin. **Revista Lugar Comum**, Rio de Janeiro, n. 23-24, p. 211-223, jun, 2010.

CEZAR, Constança Marcondes. **Implicações Contemporâneas do Mito**. In: MORAIS, Regis de. (Org.). *As razões do mito*. Campinas, SP: Papirus, 1988.

_____. **Olhares Luso-Brasileiros**. MIL - Movimento Internacional Lusófono, 2015.

CICERO, Antonio. **A poesia e a crítica: ensaios**. Antonio Cicero. 1a ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

COMTE, Auguste. **Curso de filosofia positiva**. Coleção os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

ELIADE, Mircea. **Tratado de História das Religiões**. Tradução Fernando Tomas e Natália Nunes. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **Mito e Realidade**. Tradução Pola Civelli. São Paulo: Editora Perspectiva, 1986.

_____. **O Sagrado e o Profano**. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ESTRADA, Juan Antonio. **Deus nas tradições filosóficas**, vol. I: Aporias e problemas da teologia natural. São Paulo: Paulus, 2003.

FEUERBACH, Ludwing. **A Essência do Cristianismo**. Tradução e notas José da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2007.

FLUSSER, Vilém. Vicente Ferreira da Silva. In: SILVA, Vicente Ferreira. **Dialética das Consciências**: obras completas; organização, preparação de originais, prefácio e introdução geral Rodrigo Petronio; posfácio Luigi Bagolini e Vilém Flusser. São Paulo: É Realizações, 2009.

FREUD, Sigmund. **Totem e tabu**. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

GODELIER, Maurice. **O Enigma do Dom**. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

HÄGGLUND, Bengt. **História da Teologia**. Tradução L. Rehfeldt e Gládis Knak Rehfeldt. Porto Alegre: Concórdia, 2003.

HEIDEGGER, Martin. **A origem da obra de arte**. Tradução de Maria conceição costa. Edições 70. Lisboa, 1977.

_____. **Caminhos de Floresta**. In: A Origem da Obra de Arte. Tradução Irene Borges-Duarte Filipa Pedroso. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

_____. **Carta sobre o Humanismo**. Tradução Rubens Eduardo Farias. São Paulo: Centauro, 2005.

_____. **O que é metafísica?** In: Conferências e escritos filosóficos. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores)

JAEGER, Werner. Paideia: **A formação do homem grego**. Tradução de Artur M. Parreira. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

JARESKI, Kris. **Mito e Lógos em Platão**: um estudo a partir de excertos dos diálogos República, Político e Fedro. São Paulo: Paulus, 2015.

JOHNS, Per. Sobre Vicente Ferreira da Silva. In: SILVA, Vicente Ferreira. **Transcendência do Mundo**: obras completas; organização, preparação de originais, prefácio e introdução geral Rodrigo Petronio; posfácio Julián Marías... [et al.]. São Paulo: É Realizações, 2010.

JUSTINO, de Roma. **I e II apologias. Diálogo com Trifão**. São Paulo: Paulus, 1995.

KIRK, G. S., RAVEN, J. E., SCHOFIELD, M. **Os Filósofos Pré-Socráticos**: história crítica com seleção de textos. Tradução de Carlos Alberto Loro Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução Bernardo Leitão et al. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1990.

LEVI-STRAUSS, Claude. Introdução à obra de Marcel Mauss. In MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

LIMA JÚNIOR, Irlim. Corrêa. **Demiurgo e Linguagem**: a formação de mundo em Platão e Heidegger. 2014. (Apresentação de Trabalho/Comunicação) VIII Seminário dos Alunos do Programa de Pós-graduação em Lógica e Metafísica. (Seminário). Disponível em: <https://seminarioppglm.files.wordpress.com/2011/02/irlim-corr3aaa-resumo.pdf> Acesso em 17 out. 2018.

MARÍAS, Julián. Uma vocação filosófica. In: SILVA, Vicente Ferreira. **Transcendência do Mundo**: obras completas; organização, preparação de originais, prefácio e introdução geral Rodrigo Petronio; posfácio Julián Marías... [et al.]. São Paulo: É Realizações, 2010.

MONDIM, Batista. **Curso de Filosofia**: os filósofos do Ocidente. São Paulo: Paulus, 1983.

NUNES, Benedito. **Heidegger e a poesia**. Natureza Humana. v.2, n.1, p. 103-127, 2000.

ORÍGENES. **Tratado sobre os Princípios**. Tradução João Eduardo Pinto Basto Lupi. São Paulo: Paulus, 2012.

OTTO, Rudolf. **O Sagrado**: os aspectos irracionais da noção do divino e sua relação com o racional. Tradução Walter O. Schlupp. Petrópolis: vozes, 2007.

PAIM, Antônio. **A filosofia brasileira contemporânea**: Estudos complementares à História das Idéias Filosóficas no Brasil. Vol. vii. 2007.

PETRONIO, Rodrigo. Poeticamente o homem habita: introdução geral as obras completas de Vicente Ferreira da Silva. In: SILVA, Vicente Ferreira. **Transcendência do Mundo**: obras completas; organização, preparação de originais, prefácio e introdução geral Rodrigo Petronio; posfácio Julián Marías... [et al.]. São Paulo: É Realizações, 2010.

PINHO, Romana Valente. **A Perspectiva Fenomenológica de Vicente Ferreira da Silva**: A Dialética das Consciências. Anais do Colóquio Internacional Vicente e Dora Ferreira da Silva e do Seminário de Poesia – Poesia, Filosofia e Imaginário. Edição atual: Volume 1, Número 1. Uberlândia: ILEEL, 2015. Disponível em: <<http://www.ileel.ufu.br/anaiscoluquiodoraevicente/>> Acesso em: 06 nov. 2018.

PLATÃO, **República**. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbbenkian, 2001.

PUENTE, Fernando Rey. **As concepções antropológicas de Schelling**. São Paulo, Loyola, 1997.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**: Antiguidade e idade média. (vol. I). São Paulo: Paulus. 1990.

_____. **História da filosofia**: do romantismo ao empirismo criticismo. Vol. V. São Paulo: Paulus, 2005.

REALE, Miguel. Introdução. In: SILVA, Vicente Ferreira. **Dialética das Consciências**: obras completas; organização, preparação de originais, prefácio e introdução geral Rodrigo Petronio; posfácio Luigi Bagolini e Vilém Flusser. São Paulo: É Realizações, 2009.

RODRÍGUES, Ricardo Vélez. **Vicente Ferreira da Silva (1916-1963) e os fundamentos mitológicos da cultura brasileira**. Revista brasileira de filosofia. São Paulo, vol.31 nº123, junho/setembro de 1981.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. **Filosofía de la Revelación: I. Introducción o Fundamentación de la Filosofía positiva**. Edición Castellana: Juan Cruz Cruz, Pamplona, 1998.

_____. **Historico-Critical introduction to the philosophy of mythology**. Translation by Sydney Grew. 1989.

SCHÜTZ, Rosalvo. **Antes e depois da razão: sobre a Filosofia Positiva de Schelling**. Cadernos de Filosofia Alemã. v. 19, n. 2, p. 95-110, 2014..

SCHNEIDER, Paulo Rudi. **Heidegger e a Linguagem em “Ser e tempo”**. Problemata: R. Intern. Fil. Vol. 02. No. 02. pp. 115-136, 2011. Disponível em: <<http://file:///C:/Users/Asus/Downloads/Dialnet-HeideggerEALinguagemEmSerETempo-3834244.pdf>> Acesso em 19 out. 2018.

SCOCUGLIA, Jovanka Baracuhey Cavalcanti. **A hermenêutica de Wilhelm Dilthey e a reflexão epistemológica nas ciências humanas contemporâneas**. Sociedade e Estado, Brasília, v. 17, n. 2, p. 249-281, jul./dez. 2002.

SILVA Dora, Ferreira. Fim e começo. In: SILVA, Vicente Ferreira. **Transcendência do Mundo: obras completas; organização, preparação de originais, prefácio e introdução geral Rodrigo Petronio; posfácio Julián Marías...** [et al.]. São Paulo: É Realizações, 2010.

SILVA, Vicente Ferreira da. A ameaça do passado. In: **Transcendência do Mundo: obras completas; organização, preparação de originais, prefácio e introdução geral Rodrigo Petronio; posfácio Julián Marías...** [et al.]. São Paulo: É Realizações, 2010a.

_____. A experiência do divino nos povos aurorais. In: **Transcendência do mundo: obras completas; organização, preparação de originais, prefácio e introdução geral Rodrigo Petronio; posfácio Julián Marías...** [et al.]. São Paulo: É Realizações, 2010b.

_____. A fé nas origens. In: **Transcendência do mundo: obras completas; organização, preparação de originais, prefácio e introdução geral Rodrigo Petronio; posfácio Julián Marías...** [et al.]. São Paulo: É Realizações, 2010c.

_____. A fonte e o pensamento . In: **Transcendência do Mundo: obras completas; organização, preparação de originais, prefácio e introdução geral Rodrigo Petronio; posfácio Julián Marías...** [et al.]. São Paulo: É Realizações, 2010d.

_____. A origem religiosa da cultura. In: **Transcendência do Mundo: obras completas; organização, preparação de originais, prefácio e introdução geral Rodrigo Petronio; posfácio Julián Marías...** [et al.]. São Paulo: É Realizações, 2010e.

_____. A última fase do pensamento de Heidegger. In: **Transcendência do mundo**: obras completas; organização, preparação de originais, prefácio e introdução geral Rodrigo Petronio; posfácio Julián Marías... [et al.]. São Paulo: É Realizações, 2010f.

_____. Centenário de Schelling. In: **Transcendência do mundo**: obras completas; organização, preparação de originais, prefácio e introdução geral Rodrigo Petronio; posfácio Julián Marías... [et al.]. São Paulo: É Realizações, 2010g.

_____. Dialética das consciências. In: **Dialética das Consciências**: obras completas; organização, preparação de originais, prefácio e introdução geral Rodrigo Petronio; posfácio Luigi Bagolini e Vilém Flusser. São Paulo: É Realizações, 2009a.

_____. Ensaio filosófico. In: **Dialética das Consciências**: obras completas; organização, preparação de originais, prefácio e introdução geral Rodrigo Petronio; posfácio Luigi Bagolini e Vilém Flusser. São Paulo: É Realizações, 2009b.

_____. Enzo Paci e o Pensamento Sul-Americano. In: **Transcendência do Mundo**: obras completas; organização, preparação de originais, prefácio e introdução geral Rodrigo Petronio; posfácio Julián Marías... [et al.]. São Paulo: É Realizações, 2010h.

_____. Exegese da ação. In: **Dialética das Consciências**: obras completas; organização, preparação de originais, prefácio e introdução geral Rodrigo Petronio; posfácio Luigi Bagolini e Vilém Flusser. São Paulo: É Realizações, 2009c.

_____. História e meta-história. In: **Transcendência do Mundo**: obras completas; organização, preparação de originais, prefácio e introdução geral Rodrigo Petronio; posfácio Julián Marías... [et al.]. São Paulo: É Realizações, 2010i.

_____. Ideias para um novo conceito do homem. In: **Dialética das Consciências**: obras completas; organização, preparação de originais, prefácio e introdução geral Rodrigo Petronio; posfácio Luigi Bagolini e Vilém Flusser. São Paulo: É Realizações, 2009d.

_____. Introdução à filosofia da mitologia. In: **Transcendência do mundo**: obras completas; organização, preparação de originais, prefácio e introdução geral Rodrigo Petronio; posfácio Julián Marías... [et al.]. São Paulo: É Realizações, 2010j.

_____. Natureza e cristianismo. In: **Transcendência do Mundo**: obras completas; organização, preparação de originais, prefácio e introdução geral Rodrigo Petronio; posfácio Julián Marías... [et al.]. São Paulo: É Realizações, 2010k.

_____. O demiurgo. In: **Transcendência do Mundo**: obras completas; organização, preparação de originais, prefácio e introdução geral Rodrigo Petronio; posfácio Julián Marías... [et al.]. São Paulo: É Realizações, 2010L.

_____. O legado do deserto. In: **Transcendência do mundo**: obras completas; organização, preparação de originais, prefácio e introdução geral Rodrigo Petronio; posfácio Julián Marías... [et al.]. São Paulo: É Realizações, 2010m.

_____. O tempo do sonho. In: **Transcendência do Mundo**: obras completas; organização, preparação de originais, prefácio e introdução geral Rodrigo Petronio; posfácio Julián Marías... [et al.]. São Paulo: É Realizações, 2010n.

_____. Os intelectuais de direita e de esquerda. In: **Transcendência do mundo**: obras completas; organização, preparação de originais, prefácio e introdução geral Rodrigo Petronio; posfácio Julián Marías... [et al.]. São Paulo: É Realizações, 2010o.

_____. Os pastores do Ser. In: **Transcendência do Mundo**: obras completas; organização, preparação de originais, prefácio e introdução geral Rodrigo Petronio; posfácio Julián Marías... [et al.]. São Paulo: É Realizações, 2010p.

_____. Para um etnogonia filosófica. In: **Transcendência do Mundo**: obras completas; organização, preparação de originais, prefácio e introdução geral Rodrigo Petronio; posfácio Julián Marías... [et al.]. São Paulo: É Realizações, 2010q.

_____. Raça e mito. In: **Transcendência do Mundo**: obras completas; organização, preparação de originais, prefácio e introdução geral Rodrigo Petronio; posfácio Julián Marías... [et al.]. São Paulo: É Realizações, 2010r.

_____. Santo Tomás e Heidegger. In: **Transcendência do Mundo**: obras completas; organização, preparação de originais, prefácio e introdução geral Rodrigo Petronio; posfácio Julián Marías... [et al.]. São Paulo: É Realizações, 2010s.

_____. Sobre a origem e o fim do mundo. In: **Transcendência do Mundo**: obras completas; organização, preparação de originais, prefácio e introdução geral Rodrigo Petronio; posfácio Julián Marías... [et al.]. São Paulo: É Realizações, 2010t.

_____. Sobre a poesia e o poeta. In: **Transcendência do mundo**: obras completas; organização, preparação de originais, prefácio e introdução geral Rodrigo Petronio; posfácio Julián Marías... [et al.]. São Paulo: É Realizações, 2010u.

_____. Teologia e anti-humanismo. In: **Dialética das Consciências**: obras completas; organização, preparação de originais, prefácio e introdução geral Rodrigo Petronio; posfácio Luigi Bagolini e Vilém Flusser. São Paulo: É Realizações, 2009e.

_____. Teologia e mitologia. In: **Transcendência do mundo**: obras completas; organização, preparação de originais, prefácio e introdução geral Rodrigo Petronio; posfácio Julián Marías... [et al.]. São Paulo: É Realizações, 2010v.

TEXEIRA, Antonio Bras. Vicente Ferreira da Silva: da lógica simbólica à filosofia da mitologia. **Revista Brasileira de Filosofia**, nºs 174 e 192, anos 1994.

TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. Schelling: vida e obra. In: **Friedrich Von Schelling**: Obras escolhidas. Coleção os Pensadores. Tradução e nota Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultura, 1984.

VARGAS, Milton. O jovem Vicente Ferreira da Silva. In: SILVA, Vicente Ferreira. **Lógica simbólica**: obras completas; organização e preparação de originais Rodrigo Petronio; prefácio Milton Vargas; posfácio Newton da Costa. São Paulo: É Realizações, 2009.

VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Bertrand, 2000.

_____. **Entre mito e política**. Tradução de Cristina Murachco. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2002

_____. **Mito e religião na Grécia antiga**. Tradução de Joana Angélica de D' Avila Melo. São Paulo: WMF, Martins Fontes, 2006.

VEYNE, Paul. **Acreditam os gregos em seus mitos?** Ensaio sobre a imaginação constituinte. Brasiliense: São Paulo, 1984.

VIEIRA, Leonardo Alves. **Schelling**. Coleção passo a passo. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.